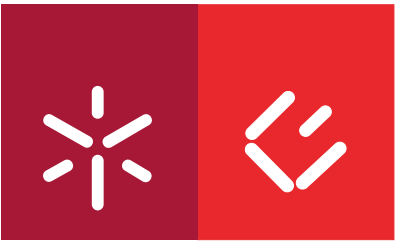




José Augusto do Vale Faria **As experiências de consumo dos passageiros nos aeroportos: Percepções e comportamentos.**

UMinho | 2011



Universidade do Minho
Escola de Economia e Gestão

José Augusto do Vale Faria

**A Islamização da Europa:
Do Al-Andaluz à Eurásia**

Outubro de 2011



Universidade do Minho

Escola de Economia e Gestão

José Augusto do Vale Faria

A Islamização da Europa: Do Al-Andaluz à Eurásia

Dissertação de Mestrado em Relações Internacionais

Trabalho realizado sob a orientação da
Professora Doutora Maria do Céu Pinto

Outubro de 2011

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Maria do Céu Pinto pelo interesse com que acolheu e apoiou a realização desta investigação, bem como a preciosíssima ajuda e dedicação na consecução da mesma.

Aos meus pais por tudo.

À Antónia, minha companheira de jornada e às nossas flores, Joana e Sofia, pelo seu apoio e compreensão, sobretudo pelo tempo e atenção devida que não lhes proporcionei durante a realização deste trabalho.

RESUMO

Esta investigação analisa o desenvolvimento do Islão na Europa, a crescente extensão das suas diásporas, e os dilemas colocados à segurança europeia, após o 11 de Setembro de 2001.

Identificam-se as origens ideológicas e doutrinárias do movimento *jihadista* global, a sua estratégia, características, organização, tácticas e *modus operandi*, assim como os seus objectivos, não ignorando a importância que estes atribuem aos factos históricos relevantes para o Islão, destacando-se neste particular, a evidência dada à Península Ibérica, designada por *Al-Andaluz*, região que esteve sob domínio do Islão até à queda de Granada em 1492.

Descrevemos a relação entre o Islão, o Ocidente e a globalização, e caracterizamos a Europa muçulmana, o Euro-Islão e a Eurásia. Em termos sociais, analisamos as dinâmicas de acomodação ou confronto entre os valores islâmicos e os princípios estruturais e seculares das sociedades ocidentais, nomeadamente a relação entre a Declaração Universal dos Direitos do Homem e a *Sharia*, e as estratégias desenvolvidas por alguns países para confrontarem esta situação, como o modelo integracionista francês e o multiculturalismo britânico.

Para melhor percepção do nosso objecto de estudo, conduzimos a investigação através da análise documental, recaindo a nossa escolha metodológica no *estudo de caso* por considerarmos o método descritivo, ideal para responder a questões de ‘como’ ou ‘porquê’.

Com esta investigação, concluímos que a estratégia do Islão radical visa a reconquista dos territórios que outrora estiveram sob domínio islâmico e o levantamento de um Califado pan-islâmico, sendo a Europa a sua prioridade.

Por outro lado, com as actuais tendências demográficas, a Europa deixará de ser um actor importante no sistema internacional, devido à conjugação do decréscimo populacional, com a saturação de idosos e a pouca população em idade activa. Deste modo, a Europa caracterizar-se-á pelo despovoamento e pela gerontocracia, reflectindo uma vulnerabilidade geopolítica, com perda de vitalidade e força, facto que poderá ser aproveitado pelo Islão radical devido ao peso demográfico da diáspora muçulmana.

ABSTRACT

This investigation analyzes the development of Islam in Europe, the growing extent of their diasporas, and the dilemmas posed to European security after the September 11, 2001.

We identify the ideological and doctrinal origins of the global jihadist movement, their strategy, characteristics, organization, tactics and modus operandi, as well as its objectives, not ignoring the importance that they attach to the historical facts relevant to Islam, especially the evidence given to the Iberian Peninsula, known as *Al-Andalus*, the region who was under Islam until the fall of Granada in 1492.

We describe the relationship between Islam, the West and globalization, and characterized the Muslim Europe, Euro-Islam and Eurabia. In social terms, we analyze the dynamics of accommodation or confrontation between Islamic values and principles of structural and secular Western societies, particularly the relationship between the Universal Declaration of Human Rights and *Sharia*, and the strategies developed by some countries to confront this situation, as the integrationist French model and the British multiculturalism.

For better understanding of our object of study, the research was conducted by the documental analysis. Our methodological choice was the case study because we consider this descriptive method, ideal to answer questions of 'how' or 'why'.

With this investigation, we concluded that the core of radical Islam strategy is the reconquest of the territories that once have been under Islamic rule and rebuild a pan-Islamic Caliphate, and their priority is Europe.

For the current demographic trends, Europe will cease to be an important player in the international system, due to the combination of declining population, elderly saturation and little working-age population. Europe will be characterized by depopulation and gerontocracy, reflecting a geopolitical vulnerability, with loss of vitality and strength, which could be exploited by the radical Islam due to the demographic weight of the Muslim diaspora.

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO	1
1.1. Objecto de estudo e finalidade da investigação	1
1.2. Metodologia de Investigação	5
1.3. Estrutura e apresentação do trabalho	7
1.4. Principais conceitos	9
1.4.1. A Globalização	9
1.4.2. O Islamismo	11
1.4.3. A <i>jihad</i> e o <i>jihadismo</i>	13
1.4.4. A multiculturalidade e o multiculturalismo	19
1.4.5. A <i>Sharia</i>	21
1.4.6. O terrorismo doméstico (<i>home-grown terrorism</i>)	22
2. O AL-ANDALUZ	25
2.1. A sua importância histórica	28
2.2. Mito ou realidade	32
3. A DEMOGRAFIA EUROPEIA E A PERSPECTIVA DA SUA EVOLUÇÃO	35
3.1. A tipologia das migrações	39
3.2. A estratégia do movimento <i>jihadista</i> para penetrar e instrumentalizar a diáspora	45
4. O ISLÃO, O OCIDENTE E A GLOBALIZAÇÃO	53
4.1. Educação, ciência e cultura	59
4.2. Coexistência, aliança ou choque de civilizações	66
4.3. As ideologias relacionadas com o integracionismo, o multiculturalismo e o comunitarismo	78
5. A EUROPA MUÇULMANA, O EURO-ISLÃO E A EURÁBIA	85
5.1. O sentido de identidade, cultura e tradições na cultura muçulmana	90
5.2. A Declaração Universal dos Direitos do Homem e a <i>Sharia</i>	96
5.3. A pressão islâmica	100
5.3.1. O caso de Salman Rushdie	105
5.3.2. O assassinato de Theo Van Ghog e a perseguição a Ayaan Hirsi Ali	106
5.3.3. As caricaturas do Profeta Maomé	109
5.3.4. O discurso do Papa Bento XVI em Ratisbona	111

5.4. A perspectiva de Tariq Ramadan sobre os Muçulmanos na Europa	112
6. O ISLÃO RADICAL E O MOVIMENTO SALAFISTA JIHADISTA GLOBAL	119
6.1. Doutrina, base ideológica e estratégia do salafismo.....	126
6.1.1. Taqui ad-Din Ahmad ibn Taymiyya.....	128
6.1.2. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab e o revivalismo	129
6.1.3. Jamal al-Din al-Afgani e Muhammad Abduh	130
6.1.4. Hassan al-Banna, Abul Ala Mawdudi e o salafismo activista	132
6.1.5. Syed Abdul Ala Mawdudi	133
6.1.6. Sayyid Qutb	135
6.1.7. Ayman al-Zawahiri e Osama Bin Laden	137
6.2. Organização, táticas e <i>modus operandi</i> das redes <i>jiihadistas</i> salafistas.....	145
6.2.1. O <i>modus operandi</i> do <i>jiihadismo</i> e a sua evolução	161
6.2.2. A doutrina <i>jiihadista</i> para justificar a morte de civis muçulmanos.....	170
7. O PROCESSO DE RADICALIZAÇÃO NO OCIDENTE	173
7.1. A pré-radicalização	183
7.2. A auto-identificação	186
7.3. O doutrinamento	187
7.4. A <i>jiihadização</i>	189
8. A ACOMODAÇÃO DO ISLÃO EM QUATRO ESTADOS EUROPEUS	193
8.1. O Islão em França	194
8.2. O Islão no Reino Unido	204
8.3. O Islão em Espanha	216
8.4. O Islão em Portugal.....	220
9. CONCLUSÃO	227
10. FONTES BIBLIOGRÁFICAS.....	235

LISTA DE ABREVIATURAS

AIVD	Algemene Inlichtingen-en Veiligheidsdienst
CEE	Comunidade Económica Europeia
CIA	Central of Intelligence Agency
EES	Estratégia Europeia de Segurança
EUA	Estados Unidos da América
GEE	Grupo de Estudios Estratégicos
INE	Instituto Nacional de Estatística
MEMRI	The Middle East Media Research Institute
MEQ	The Middle East Quarterly
MGF	Mutilação Genital Feminina
MNE	Ministro dos Negócios Estrangeiros
OCI	Organização da Conferência Islâmica
OCDE	Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
OTAN	Organização do Tratado do Atlântico Norte
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PESC	Política Externa e de Segurança Comum
PESD	Política Externa de Segurança e Defesa
PEV	Política Europeia de Vizinhança
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
RTL	Rádio Televisão do Luxemburgo
UE	União Europeia
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
ZUS	Zonas Urbanas Sensíveis

1. INTRODUÇÃO

1.1. Objecto de estudo e finalidade da investigação

Alexandre del Valle, recorrendo principalmente a estudos do Departamento de Estado dos EUA, referiu que a Europa está num processo de islamização, porquanto “alberga 23,2 milhões de Muçulmanos, ou seja, 5% da sua população, sem incluir a Turquia (70 milhões de pessoas). Com a inclusão da Turquia, os Muçulmanos chegariam aos 93 milhões, ou seja, passariam a ser mais de 15% da população europeia, quando em 1945, eram apenas um milhão. Este autor refere que a população muçulmana europeia mais do que duplicou em 30 anos, e continuará a crescer a ritmo acelerado. Estima-se que até 2015, deverá ocorrer nova duplicação, perspectivando analistas americanos que em 2025 a população muçulmana seja um quarto, e em 2050, metade da população francesa (Valle 2009, 245-246).

O demógrafo francês Jean-Paul Gurévitch estima que em 2100, a França albergará cerca de 35 milhões de franceses de origem afro-magrebina, maioritariamente muçulmanos e, até 2060, o Islão deverá ser a religião predominante em França, como consequência da emigração, da islamização de África, do proselitismo, da descristianização e do exílio de numerosos franceses de raiz francesa (Valle 2009, 249).

Esta tendência e perspectiva de evolução demográfica, conjugada com o despertar religioso por que passam os muçulmanos europeus mais jovens, e o sentimento de exclusão da sociedade europeia, constituem factores que segundo Zachary Shore, alimentam o pan-islamismo entre os jovens muçulmanos, potenciado pela proliferação de programas noticiosos via satélite e internet, cujo público-alvo é o mundo muçulmano. Obcecados por imagens gráficas de Muçulmanos perseguidos em todo o mundo, os jovens muçulmanos europeus identificam-se cada vez mais com estas pessoas que vêem como vítimas (Shore 2007, 64).

Perante este cenário, desenvolvemos um estudo sobre a islamização da Europa, analisando a explosão demográfica e o fervor religioso crescente, principalmente entre as camadas mais jovens de segunda e terceira gerações, as quais estão desenraizadas, sem identidade e procuram no Islão a identidade que necessitam. Apesar de terem o parentesco, as raízes e os hábitos culturais e religiosos dos seus antepassados, muitos jovens muçulmanos não se sentem aceites e integrados, quer nos

países de origem dos seus progenitores quer nos Estados europeus onde nasceram (Pinto 2006, 14 e 201).

Este dilema identitário, onde prevalece o estigma do “estrangeiro”, entre o Ocidente secular e o Islão, conjugado com sentimentos de islamofobia¹ e marginalização, geram sentimentos de repulsa e de revolta entre os jovens que, vêm desta forma, a sociedade e os governos ocidentais, como actores do modelo cultural dominante de matriz judaico-cristã. Nestas circunstâncias, a religião surge como um escape para a sua construção identitária, proporcionando o Islão a identidade que necessitam (Pinto 2006, 201).

Nesta perspectiva e, não esquecendo que os fenómenos sociais são complexos e multi-causais, pretendemos identificar e explicar, as causas e as motivações que levam muitos jovens muçulmanos que nascem e crescem em países europeus, a aderirem a grupos radicais islamistas de matriz *salafista jihadista*, assim como o seu processo de recrutamento e pré-radicalização, a auto-identificação, o doutrinação e a *jihadização*, culminando por vezes, na realização de atentados suicidas.

Este trabalho tem como foco temporal, o período subsequente aos atentados suicidas ocorridos nos Estados Unidos da América, em 11 de Setembro de 2001 e, principalmente, as suas réplicas na Europa, materializadas pelos atentados de 11 de Março de 2004, em Madrid e de 7 de Julho de 2005, em Londres, a partir dos quais pretendemos analisar e perceber, se o desenvolvimento do Islão na Europa e a crescente extensão das comunidades muçulmanas coloca problemas de segurança e, em caso afirmativo, se ainda os poderá acentuar no futuro.

Como na Europa, a população muçulmana é composta por um mosaico complexo de comunidades e organizações, resultantes do devir histórico e dos diversos fluxos migratórios, mas como o período temporal para a realização desta investigação é relativamente curto, iremos focalizar a nossa investigação nos três países que albergam quase metade da população muçulmana na Europa – a França, a Espanha e o Reino Unido (Neumann 2008, 10), não olvidando o caso português.

Para Maria do Céu Pinto os atentados de Madrid e Londres confirmaram a percepção dos europeus, relativamente à ameaça endógena da Al-Qaeda, bem como os benefícios que recolhe das franjas radicalizadas das comunidades muçulmanas europeias (Pinto 2006, 11).

¹ O termo “islamófobo”, segundo Djavann, foi cunhado por alguns *mullahs* iranianos logo após a revolução islâmica. De acordo com esta autora “a islamofobia foi o anátema lançado sobre algumas centenas de milhares de opositores que foram executados, assim como, todos aqueles que não aderiram ao regime islamista foram considerados islamófobos, inimigos do islão, e foram condenados à morte sem direito a um processo” (Djavann 2005, 64).

Esta situação, incrementou uma sensação de vulnerabilidade em muitos europeus, com a eventual possibilidade ou probabilidade de estas comunidades se “transformarem no ‘cavalo de Tróia’, ou na ‘quinta coluna’ que vai minar a Europa a partir do seu interior” (Pinto 2006, 11).²

A directora-geral do Serviço de Segurança Britânico (mais conhecido por MI5), Eliza Manningham-Buller, fez um discurso público em finais de Novembro de 2006, em que alertou para a ameaça permanente colocada pelo terrorismo doméstico (*home-grown terrorism*) na Europa, salientando que o seu serviço tinha conhecimento que 1.600 pessoas no Reino Unido integravam as estruturas de grupos militantes islâmicos (Neumann 2008, 5).

Em 2007, o seu sucessor, Jonathan Evans, actualizou estes dados, anunciando que os indivíduos referenciados tinham aumentado para 2.000, havendo ainda a probabilidade de existir aproximadamente o mesmo número de militantes cujas identidades eram desconhecidas ao MI5 (Neumann 2008, 5).

Em 2003, a União Europeia através da Estratégia Europeia de Segurança³ identificou, os maiores riscos de segurança que a Europa enfrentava, destacando os Estados falhados, o terrorismo global, a violência religiosa dos grupos extremistas, os conflitos regionais na vizinhança da Europa e o abastecimento energético (Conselho da UE, 2003) o que demonstra a relevância e importância deste tema.

Cinco anos depois, em 11 de Dezembro de 2008, foi aprovado o Relatório sobre a Execução da Estratégia, tendo por objectivo dilucidar o percurso e os dilemas que levaram à aprovação da Estratégia Europeia de Segurança, o qual analisava as ameaças globais que confrontavam os europeus e as respostas necessárias a desenvolver para as combater. Identificou também os principais desafios e ameaças à segurança internacional, nomeadamente o terrorismo, a proliferação de armas de destruição massiva, os conflitos regionais e, nesta perspectiva, o fracasso dos Estados e a criminalidade organizada (Conselho da UE, 2008).

Em Maio de 2010, foi apresentada pela administração Obama, a nova Estratégia de Segurança dos Estados Unidos (The White House, 2010), a qual prima pela ausência de referências à “guerra ao terrorismo” e ao “extremismo islâmico”, destacando a importância do multilateralismo, a liderança

² Henrique Lages Ribeiro diz-nos que o termo “quinta coluna” surgiu durante a Guerra de Espanha, quando foi perguntado ao General nacionalista Mola qual das quatro colunas destinadas a tomar Madrid seria a primeira a entrar. Ele respondeu que seria a quinta coluna, referindo-se aos grupos organizados infiltrados que trabalhavam a favor dos atacantes, enfraquecendo por dentro a resistência republicana da capital espanhola (nota 556, *in* Ribeiro 2008, 356). Sobre este assunto, mas noutra perspectiva, Nuno Brederode dos Santos disse no jornal semanário *Expresso* (edição de 14/02/1987, p. 8) que, “a organização partidária de uma causa política que trabalha para a sua vitória em territórios dominados pelos seus opositores. (...) O conceito da quinta coluna é uma invenção que é apenas o novo baptismo de uma ideia velha. Porque a insinuação propagandística de haver, no coração do nosso adversário, um vírus, nosso cúmplice, que o corrói é uma ideia certamente anterior ao velhíssimo simbolismo do cavalo de Tróia” (Santos, *in* Ribeiro 2008, 274).

³ Também conhecida como Documento Solana, foi aprovada em Bruxelas, a 12 de Dezembro de 2003.

pelo exemplo, o aprofundamento de velhas alianças e a criação de novas parcerias com “centros de influência emergentes” (Lorena 2010, 18).

Neste documento estratégico, a administração Obama salientou que os Estados Unidos estão em guerra, mas apenas “com a Al-Qaeda e com os violentos grupos a ela associados”, os quais pretende “despedaçar, dismantelar e derrotar”, seja no Afeganistão, no Paquistão, ou em qualquer parte do mundo (The White House, 2010).

Ao longo do trabalho, também pretendemos identificar a origem doutrinária e as bases ideológicas do movimento *jihadista* global, predominante nos grupos islamistas radicais, as suas características, organização, tácticas, *modus operandi* e estratégia, assim como, os seus objectivos, não ignorando a importância que estes atribuem aos factos históricos que consideram relevantes para o Islão, destacando-se neste particular, a evidência dada à Península Ibérica, designada por *Al-Andaluz*, região que outrora pertenceu ao *Dar al-Islam* (região sob domínio do Islão) até à queda de Granada em 1492 que culminou o período da reconquista cristã (Aristegui 2005, 17).

Em termos sociais, analisaremos se existe compatibilidade, coexistência, aliança ou choque de civilizações entre os valores islâmicos e os princípios seculares das sociedades liberais ocidentais, a relação entre a Declaração Universal dos Direitos do Homem e a *Sharia* (lei canónica do Islão, retirada do Alcorão e dos *hadith*), assim como as estratégias desenvolvidas por alguns países para fazerem face a esta evolução, como o modelo integracionista francês e o multiculturalismo britânico.

A problematização do objecto da nossa investigação materializa-se através da seguinte interrogação: tendo em consideração o fulgor da explosão demográfica das comunidades muçulmanas na Europa e as suas questões identitárias inerentes, aliado ao progressivo desenraizamento de jovens muçulmanos de segunda e terceiras gerações que, nasceram e crescem na Europa, encontrando no Islão, a identidade que carecem e, nos grupos radicais de matriz ideológica salafista e *jihadista*, a panaceia para todos os seus problemas, será que constituem e configuram uma ameaça vital, à segurança da Europa secular e liberal?

Neste sentido, formulamos duas hipóteses para a investigação, as quais pretendemos testar e verificar a sua veracidade, com o objectivo de tentar compreender e explicar o objecto de estudo e auxiliar na resposta à questão fundamental elencada.

1ª Hipótese: “O mundo tem de se tornar muçulmano. (...) Há 50 milhões de muçulmanos na Europa. Há sinais de que *Allah* pretende fazer triunfar o Islão na Europa, sem o recurso aos sabres ou

⁴ São as palavras, factos, atitudes e comportamentos do Profeta Maomé (Küng 2010, 314).

a outras armas de conquista militar. Estes 50 milhões de muçulmanos vão transformar a Europa num continente muçulmano em poucas décadas” (Khadafi, *in* Valle 2009, 241).

Tendo em consideração este depoimento do presidente líbio em 2006, conjugado com o facto de o Islão ser a religião que regista actualmente a expansão mais rápida, demonstrada pela pujança demográfica das comunidades muçulmanas, constituirão estes factores uma estratégia furtiva, para implodir as actuais sociedades europeias?

2ª Hipótese: Tendo em consideração a actual tendência de progressiva islamização da Europa, forjada pela combinação da demografia, da emigração e dos convertidos,⁵ poderá a Europa entrar numa fase de mutação identitária? Haverá compatibilidade entre os valores tradicionais islâmicos e os princípios seculares de organização das sociedades europeias? E será que os Muçulmanos em geral, e os islamistas radicais em particular, aceitam viver pacificamente, em estados seculares, onde todos os cidadãos são iguais perante a lei e têm os mesmos direitos?

1.2. Metodologia de Investigação

Para Marc Sageman, a chave para desvendar os mistérios que envolvem o terrorismo encontra-se nos métodos das ciências sociais, como base para a sua investigação (Sageman 2008, 14).

Este investigador considera que a importância da utilização do método científico ressalta do facto de o senso comum, por vezes nos desvirtuar, pois todos pensamos que somos especialistas em comportamento humano, com base nas observações que fazemos sobre o modo como as pessoas interagem. Como diz Sageman, estamos constantemente a interagir com outras pessoas à nossa volta e, normalmente, fazemos um bom juízo sobre os seus pontos fortes e fracos. Mas quando trabalhamos e interagimos com comportamentos extremos, como doenças mentais ou atentados suicidas, o nosso senso comum pode induzir-nos em erro (Sageman 2008, 14).

Boaventura de Sousa Santos também considera que “a acção humana é subjectiva, e que o comportamento humano, não pode ser descrito e muito menos explicado, com base apenas nas suas características exteriores e objectiváveis, porque o mesmo acto externo, pode corresponder a sentidos de acção muito diferentes” (Santos 2007, 22).

⁵ A conversão consiste numa mudança na identidade religiosa de um indivíduo, uma auto-transformação que pode assumir a forma de mudança a partir de: uma fé formal para outra; de uma crença secular para uma fé formal ou, num novo compromisso com uma fé existente (FBI 2006, 2).

Nesta perspectiva, tendo em consideração que todos os fenómenos sociais contêm uma complexidade multicausal (onde se incluem, pela sua natureza, as Relações Internacionais), por inerência do objecto da nossa investigação, o nosso trabalho tem necessariamente de ter um âmbito transversal, englobando várias áreas do conhecimento, nomeadamente a História, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a Psicologia e a Demografia.

Para Boaventura de Sousa Santos, “a ciência social será sempre uma ciência subjectiva e não objectiva como as ciências naturais”, porque “tem de compreender os fenómenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes ou actores conferem às suas acções. Assim, é necessário, utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos, diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo, explicativo e nomotético” (Santos 2007, 22).

Ainda sob o prisma deste eminente cientista social, “a excessiva parcelização e disciplinarização do saber científico”, transforma o cientista num “ignorante especializado” e o cidadão comum num “ignorante generalizado”, o que comporta efeitos negativos (Santos 2007, 46 e 55).

Segundo Giddens, “a Sociologia permite-nos olhar o mundo social a partir de muitos pontos de vista” (Giddens 2002, 31), assim como nos permite efectuar o “estudo sistemático das sociedades humanas, dando especial ênfase aos sistemas modernos e industrializados”, permitindo-nos “compreender as mudanças radicais que ocorreram nas sociedades humanas nos últimos dois a três séculos” (Giddens 2002, 33).

Deste modo, para a realização da nossa investigação baseamo-nos, essencialmente, na análise documental, extraindo todo o conteúdo de diversa documentação directa e indirecta,⁶ recaindo a nossa escolha metodológica sobre o “estudo de caso” porque é um método descritivo, muito utilizado na investigação em Ciências Sociais. Como salienta Robert K. Yin, o estudo de caso assenta na abordagem empírica que pode ser utilizada de forma exploratória, descritiva ou explicativa, constituindo a estratégia ideal quando se quer responder, a questões de ‘como’ ou ‘porquê’ (Carmo e Ferreira 1998, 216).

Como salienta Felipa Reis, um estudo de caso permite investigar uma organização ou um grupo, possibilitando responder a interrogações, sobre fenómenos ou acontecimentos sociais complexos (Reis 2010, 111) e, acrescentamos nós, mais abrangentes. Neste sentido, o estudo de caso permite-nos

⁶ Segundo Adriano Moreira, entende-se por documentação directa, “toda a que é emitida pelos intervenientes no processo de decisão do poder político, abrangendo os actos de inteligência e os actos de vontade” (Moreira 1995, 126). A documentação indirecta, “é toda aquela que não sendo emitida pelos intervenientes no processo de decisão, testemunham a actividade do poder político de forma intencional ou acidental” (Moreira 1995, 125).

perceber, analisar e compreender a problemática relacionada com as diásporas⁷ muçulmanas no continente europeu, bem como o processo de radicalização e o recrutamento de jovens muçulmanos para as células terroristas e a possível islamização da Europa.

Este método constitui “uma forma de se fazer trabalho empírico” que permite investigar “um fenómeno actual dentro do seu contexto real, onde as fronteiras entre o fenómeno e o contexto não estão claramente definidas”. Esta autora refere também que, casos com múltiplas fontes de evidência admitem que, a investigação preserve as características holísticas e significativas dos acontecimentos da vida real, tais como “ciclos de vida individuais ou processos organizacionais” (Reis 2010, 111).

Vaz Freixo, sublinha que o método descritivo visa, caracterizar de forma precisa, as variáveis envolvidas num fenómeno ou acontecimento e “identifica os principais factores ou variáveis que existem em determinada situação ou comportamento”. Baseia-se em “estratégias de pesquisa para observar e descrever comportamentos” que, incluem a “identificação de factores que possam estar relacionados com um fenómeno em particular”, seja um indivíduo, uma família, uma comunidade ou cultura e, tem como objectivos, responder às seguintes questões sobre comportamentos (Freixo 2010, 106 a 109):

- Quem, o quê, onde e quando?
- Quem se envolve num determinado comportamento?
- Que factores ou eventos parecem estar associados a esse comportamento?
- Onde ocorre esse comportamento?
- Com que frequência?

1.3. Estrutura e apresentação do trabalho

O nosso trabalho de investigação está estruturado em nove capítulos. Ao longo do primeiro capítulo, apresentamos o objecto de estudo e a finalidade da investigação que, visa analisar e perceber se o desenvolvimento do Islão na Europa, bem como a crescente extensão das suas diásporas, coloca ou poderá colocar, problemas de segurança à Europa, secular e liberal. Ainda neste capítulo, apresentamos os motivos pelos quais adoptamos o estudo de caso, como método para esta investigação.

⁷ Diáspora é o conjunto de pessoas que vivem num país estrangeiro, mas mantêm uma estreita relação com o seu país de origem (Waldmann 2010, 2).

No segundo capítulo, analisamos o *Al-Andaluz*, caracterizando a sua génese, apogeu, importância histórica e a mitologia que lhe está associada. Ao longo do terceiro capítulo, traçamos uma panorâmica sobre a demografia europeia, autóctone e muçulmana, bem como a perspectiva da sua evolução, passando pela tipologia das migrações e a estratégia do movimento *jihadista* global para penetrar e instrumentalizar as comunidades muçulmanas.

Nesta perspectiva, segue-se a análise conjuntural da relação entre o Islão, o Ocidente e a globalização, nomeadamente nos domínios da Educação, Ciência e Cultura, e se porventura, estamos perante uma situação de coexistência, aliança ou choque de civilizações.

Ao longo do quinto capítulo, caracterizamos e perspectivamos a Europa muçulmana, o Euro-Islão e a Euràbia, assim como analisamos as dicotomias entre o sentido de identidade, cultura e tradições entre o Ocidente e o Islão, nomeadamente, através da implementação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e a *Sharia*. Ainda inserido neste vector de análise, referimos alguns factores da pressão social exercida pelo Islão na Europa, destacando o caso de Salman Rushdie, o assassinato de Theo van Ghog e a perseguição a Ayaan Hirsi Ali, a publicação das caricaturas do Profeta Maomé, bem como o discurso do Papa Bento XVI em Ratisbona, culminando com a perspectiva de Tariq Ramadan sobre os Muçulmanos na Europa.

No sexto capítulo, abordamos e analisamos o Islão radical e o movimento salafista *jihadista* global, desde os seus conceitos doutrinários, base ideológica e estratégia. Neste sentido, dissecamos as principais correntes e ideólogos, como Taqui al-Din Ibn Taymiyya; Muhammad Ibn Abd al-Wahhab e o revivalismo; Jamal al-Din al-Afgani e Muhammad Abduh; Hassan al-Banna, Abul Ala Mawdudi e o salafismo activista; Syed Abdul Ala Mawdudi; Sayyid Qutb; Ayman al-Zawahiri e Osama Bin Laden.

Descrevemos ainda a organização, as principais tácticas e o *modus operandi* das redes *jihadistas* salafistas.

O processo de radicalização e recrutamento para as organizações *jihadistas* no Ocidente é analisado no sétimo capítulo, onde dissecamos as quatro fases deste processo, desde a pré-radicalização, passando pela auto-identificação, o doutrinamento e a *jihadização*.

No oitavo capítulo, fazemos uma breve análise sobre a inserção e acomodação, das diásporas Muçulmanas, em quatro Estados europeus: França, Reino Unido, Espanha e Portugal.

O trabalho termina com a respectiva conclusão da investigação.

Para a apresentação do nosso trabalho, entre os vários modelos normativos possíveis sobre a sua elaboração, optamos pelo que nos pareceu mais adequado à investigação que realizamos. Nesta

óptica, elegemos as normas do modelo de *Chicago*,⁸ também conhecido por sistema autor-data⁹ devido ao sistema de citação, as quais estão muito em voga no mundo académico anglo-saxónico, no âmbito das ciências sociais e humanas.

Quanto à apresentação da bibliografia, seguimos o método correspondente ao sistema autor-data.

Relativamente aos termos e palavras de origem árabe utilizados nesta dissertação, recorreremos à grafia inserta no “Novo Dicionário do Islão” de Margarida Santos Lopes, cuja segunda edição foi revista, aumentada e actualizada em 2010.

Todas as traduções de obras e documentos, em língua estrangeira, foram efectuados pelo autor.

1.4. Principais conceitos

Ao longo da nossa investigação utilizamos alguns termos e conceitos que importa definir, clarificar e explicitar o seu significado.

1.4.1. A Globalização

Anthony Giddens entende por globalização, “a crescente interdependência entre indivíduos, sociedades, países e regiões do mundo” (Giddens 2007, 16). Para Giddens, “o mundo tornou-se num único sistema social, consequência dos crescentes laços de interdependência que hoje em dia nos afectam” (Giddens 2002, 87).

Este autor, considera que “o sistema global, não é apenas o espaço físico dentro do qual determinadas sociedades evoluem e mudam”, porque os “laços económicos, sociais e políticos que atravessam as fronteiras entre os países condicionam de forma decisiva o destino daqueles que vivem nelas” (Giddens 2002, 87).

Segundo Robert Keohane, a globalização que se tornou um termo em voga na década de 1990, como a “interdependência” na década de 1970, é um estado do mundo, envolvendo redes de interdependência em distâncias multicontinentais (Keohane 2002, 193).

⁸ Seguimos as normas da 15ª edição do *Chicago Manual of Style*.

⁹ Para Umberto Eco, este sistema é muito funcional para trabalhos de investigação quando temos de “ [...] citar constantemente muitos livros e o mesmo livro com muita frequência, evitando assim fastidiosas pequenas notas à base de *ibidem*, de *op. cit.*, etc. É mesmo um sistema indispensável quando se faz uma resenha cerrada da literatura referente ao tema” (1977/1998, 186-187).

Para Robert Gilpin, a globalização é a integração da economia mundial, a qual resulta de grandes mudanças nos fluxos do comércio, das actividades de empresas multinacionais e da evolução das finanças internacionais (Gilpin 2001, 364).

Esta crescente interdependência no mundo global implica mudanças importantes no funcionamento do sistema internacional, porquanto subverte a visão tradicional vestefaliana, sendo os Estados os primeiros afectados, ao perderem o seu monopólio não só como actores mas igualmente como sujeitos da segurança (David 2001, 76).

Para Gilles Lipovetsky, “a época que vivemos é marcada, por uma forte e irresistível corrente de unificação do mundo”, a qual em França é designada por “mundialização” e no seu exterior como “globalização”. Este autor diz-nos que esta “formidável dinâmica coincide com a conjunção de fenómenos económicos (a liberalização dos mercados num capitalismo planetarizado), de inovações tecnológicas (as novas tecnologias da informação e da comunicação), as reviravoltas geopolíticas relacionadas com o desmoronamento do império soviético” (Lipovetsky, *in* Lipovetsky e Juvin 2011, 15).

Neste sentido, considera que esta unidade do mundo, apesar de não ser um fenómeno absolutamente recente, nem uma realidade completa, constitui uma mutação geral e profunda tanto na organização como na percepção do nosso universo (Lipovetsky, *in* Lipovetsky e Juvin 2011, 15).

Mas a mundialização ou globalização, não se deve apenas às realidades geopolíticas e tecno-comerciais, porquanto a mundialização contemporânea ou hipermoderna, como salienta Lipovetsky, “coincide também com um inédito regime de cultura, com um novo lugar e valor da cultura na sociedade”, pois considera que a globalização é também uma cultura. Nesta perspectiva, Lipovetsky e Jean Serroy, cunharam esta espécie de hipercultura transnacional, como cultura-mundo (Lipovetsky, *in* Lipovetsky e Juvin 2011, 15-16).

Assim, a globalização não é um processo simples de alargamento, aprofundamento e aceleração da interconexão mundial, mas uma rede complexa de processos que operam de forma contraditória ou em oposição aberta que potencia a mudança nas nossas vidas e nas circunstâncias em que vivemos, potenciando o reaparecimento de identidades culturais em diversas partes do globo e até algo que nunca existiu - uma sociedade cosmopolita global (Giddens 2005, 24-29).

1.4.2. O Islamismo

A palavra “Islão”, segundo Bernard Lewis, incorpora “mais de catorze séculos de história, 1,3 bilhões de pessoas e uma tradição religiosa e cultural de enorme diversidade” (Lewis 2006, 29).

Como refere Hans Küng, o Alcorão é o fundamento do Islão, a sua representação normativa e força impulsionadora. Sendo o primeiro testemunho da revelação definitiva de Deus, o Alcorão marcou profundamente todas as áreas do Islão e significa para os muçulmanos (Küng 2010, 101): a verdade, como fonte original da experiência de Deus e da devoção, e a referência obrigatória da fé genuína; o caminho, constituindo a verdadeira possibilidade de superar o mundo e a norma eternamente vigente para o modo correcto de agir (ética) e, a vida, como a base indelével do direito islâmico e a alma da oração islâmica, a matéria de ensino para as crianças muçulmanas, a inspiração da arte islâmica e o espírito omnipresente da cultura islâmica.

Este teólogo diz-nos também que o Alcorão é, simultaneamente, um código religioso, ético e jurídico-social, que todavia é verdade, caminho e vida, na medida em que representa a palavra de Deus, destacando-se assim pelos seus atributos divinos (Küng 2010, 101).

Margarida Santos Lopes, refere no Novo Dicionário do Islão que, o termo Islão deriva da raiz árabe *s-l-m*, e significa “submissão” ou “paz”. Diz também que, se houve uma época em que Islão e Islamismo eram sinónimos, com a emergência de grupos radicais que sequestraram a fé para fins políticos, tem havido um esforço dos Muçulmanos e dos estudiosos do Islão em estabelecer uma distinção, utilizando o termo “Islamismo” para definir uma ideologia, enquanto o Islão caracteriza a religião. Em Portugal, muitos crentes abrem excepções ainda mais latas: identificam-se como *muslim* e não muçulmanos (outroa, foram chamados “maometanos”); a sua fé como *Islam* em vez de Islão; e o seu profeta, como *Muhammad*, e não Maomé (Lopes 2002/2010, 177).

A palavra árabe *muslim* significa “o que se submete” à vontade de Deus. Na sua forma plural, *muslimun*, identifica o colectivo dos que professam a fé islâmica e assim pertencem à *Ummah* (a comunidade dos fiéis). Quem quiser ser *muslim* ou muçulmano tem de fazer uma profissão de fé (*shahadah*) em que declara “não haver outra divindade que não *Allah* e Maomé o seu Mensageiro” (Lopes 2002/2010, 177 e 250).

Para Teixeira Fernandes, a “palavra «muçulmano» serve para designar aqueles que perfilham como crença e prática religiosa o Islão - o «muçulmano religioso» - o que corresponde à imagem mental que geralmente ocorre, quando não se diz mais nada. Mas pode também designar uma identidade social, independentemente dos níveis efectivos de crença e de prática religiosa (que podem

ser muito baixos), ou até, de forma algo paradoxal, o indivíduo agnóstico ou mesmo ateu, satisfazendo-se com o facto de este ter como ascendente (s) pai (s) muçulmano (s) - o «muçulmano sociológico» ” (Fernandes 2006, 78).

Precht diz que o islamismo é uma ideologia política que pretende implementar um estado e uma sociedade em conformidade com a doutrina religiosa e a lei da *Sharia*. O islamismo, como tal, não tem de ser violento, pois um cidadão islâmico pode ser alguém que usa argumentos religiosos para promover os seus objectivos políticos (Precht 2007, 16). Em contraste, um militante islâmico está disposto a usar a violência para alcançar os seus objectivos. Neste sentido o islamismo não é uma entidade homogénea e monolítica, pois integra muitos movimentos com diferentes objectivos e meios, onde apenas uma pequena minoria de militantes justifica o confronto violento (Precht 2007, 16).

Olivier Roy, designa por “islamistas” os movimentos que vêem no Islão uma ideologia política e acreditam que a islamização da sociedade passa pela criação de um Estado islâmico, e não apenas pela aplicação da *Sharia* (Roy 2004 b, 33).

Teixeira Fernandes refere que o termo islamismo surgiu em França e adquiriu ao longo dos anos 1980, o significado de Islão político, com uma ideologia moderna e um programa político (Fernandes 2006, 21). Este autor refere ainda que a maioria dos “pensadores ou activistas políticos do islamismo consideram-se apenas Muçulmanos que praticam o verdadeiro Islão” (Fernandes 2006, 34-35).

O islamismo pode ser moderado, integrista mas não violento, ou segundo Rosa Magda, na sua versão mais radical pode evoluir para um totalitarismo islamista, transformando-se num movimento político que agrega o integrismo e a violência, num claro desafio à cultura ocidental (Magda 2008, 113).

Quanto ao uso do termo “comunidade muçulmana”, ou *Ummah*, utilizado por muitos autores, tal designação, não significa uma Comunidade Muçulmana homogénea, una e coesa, porque a realidade encarrega-se de demonstrar exactamente o oposto, ou seja, é uma entidade profundamente fragmentada e heterogénea, que contém uma miríade caleidoscópica de grupos diversos e muitas vezes conflituantes, com tendências e correntes de pensamento que não apenas diferem de país para país, em todas as sociedades europeias, mas também no seio dos países árabo-muçulmanos, pelo que devemos percepcionar o significado de “comunidade muçulmana” como uma entidade plural e heterogénea, ou seja, “muçulmanos” ou “comunidades muçulmanas” (Wharton 2006).

Teixeira Fernandes distingue o islamismo (ideologia e movimento político) do Islão (fé e prática religiosa), considerando que não podem ser tratados da mesma forma, nem com as mesmas regras, porquanto, o islamismo como ideologia que é, deve ser objecto de discussão, confronto político e até

criticado e/ou rejeitado, como qualquer outra ideologia que disputa o espaço sócio político nas sociedades democráticas e pluralistas (Fernandes 2006, 30).

1.4.3. A *jihad* e o *jihadismo*

Para o eminente Bernard Lewis, “a *jihad* é um dos mandamentos básicos da fé, uma obrigação imposta a todos os muçulmanos por *Allah* através da revelação” (Lewis 2001, 107). O Novo Dicionário do Islão refere que a palavra *jihad* deriva da raiz trilitera *J-H-D* (de onde provém também a palavra *muJaHiDin* que significa aqueles que participam na *jihad*), e pode significar “esforçar-se por”, “batalhar”, “aplicar-se”, mas também “ir ao limite do possível”, não excluindo, porém, a possibilidade de haver luta (Lewis 2006, 47; Lopes 2002/2010, 185 e 247).

A *jihad* divide-se em grande *jihad* e pequena *jihad*. Numa guerra ofensiva, segundo Lewis, constitui uma “obrigação da comunidade muçulmana enquanto todo (*fard kifāya*)”, por outro lado, “numa guerra defensiva torna-se uma obrigação pessoal de todos os homens muçulmanos adultos (*fard ‘ayn*)” (Lewis 2001, 107).

A grande *jihad* é a luta individual e não violenta que um crente muçulmano deve prosseguir, segundo a vontade de *Allah* e que inclui a adesão aos cinco pilares do Islão: a profissão de fé (*shahada*); orar regularmente (cinco orações diárias); jejuar durante o mês sagrado do Ramadão; fazer caridade (o *zaqat* é a esmola obrigatória para todos os muçulmanos) e, realizar o *Hajj*, a peregrinação anual a Meca (Lewis 2001, 107; Sageman 2004, 2 e Lewis 2006, 48).

A *jihad* menor é a luta violenta pelo Islão e, segundo a jurisprudência tradicional islâmica, é uma obrigação num mundo dividido entre a casa ou terra do Islão (*dar-al Islam*) onde os governantes muçulmanos exercem o poder e vigora a *Sharia*, e a casa ou terra de conflitos ou da guerra (*dar al-Harb*) que é o resto do mundo, governado pelos infiéis, havendo entre as duas, “um estado de guerra moralmente necessário, legal e religiosamente obrigatório, até ao triunfo final e inevitável do Islão sobre os não crentes (Lewis 2001, 107; Sageman 2004, 2 e Lewis 2006, 48).

Neste sentido, as comunidades muçulmanas foram obrigadas a participar na *jihad* para expandir o domínio do Islão em todo o mundo para que todos os homens pudessem usufruir da vida inseridos numa ordem política e social justa. Contudo, apesar deste dever, existe uma escola de interpretação que esbate esta beligerância, introduzindo a noção da terra do tratado (*dar al-suhl*), ou seja, quem celebrar uma trégua com o *dar al-Islam*, deixa de estar sujeito à *jihad* (Sageman 2004, 2).

Para Maria do Céu Pinto *jihad* não significa “guerra”, (a palavra árabe *harb* significa guerra) mas sim, “esforço no caminho de Deus” (nota 8, *in* Pinto 2003, 22). Para esta investigadora, um *hadith* célebre (excerto da *Sunnah*, o segundo Livro da Fé a seguir ao Alcorão) distingue a “pequena *jihad*”, quer dizer, a defesa da fé por via da força contra um inimigo exterior que a ameça ou a persegue, da “grande *jihad*”, que é o combate interior do homem para vencer o seu egoísmo, dominar os seus instintos e paixões e deixar, assim, a vontade de Deus penetrar todo o seu ser (nota 8, *in* Pinto 2003, 22).

Marc Sageman faz uma distinção entre *jihad* defensiva e *jihad* ofensiva. Quando os infiéis invadem a terra do Islão e ameaçam a sua existência e as suas práticas, um parecer jurídico (*fatwa*), pode sancionar um estado de *jihad* contra os infiéis, o que obriga individualmente (*fard ayn*) todos os muçulmanos a participarem nesta *jihad* defensiva, quer através do combate directo quer através de contribuições financeiras, orando ou praticando caridade (Sageman 2004, 2).

Esta realidade foi bem demonstrada quando os soviéticos invadiram o Afeganistão em Dezembro de 1979, e vários líderes religiosos muçulmanos emitiram *fatwas* para obrigarem os Muçulmanos a praticar a *jihad*, com o objectivo de protegerem o Islão e repelirem os infiéis, destacando-se o Xequê Abdallah Azzam, com grande sucesso durante a *jihad* afegã. Em contraste, uma *jihad* ofensiva para atacar a terra dos infiéis (*dar al-kufr*) e submetê-los à *Sharia*, implica uma obrigação colectiva (*fard kifaya*), que pode ser e é frequentemente desvalorizada pelos governos muçulmanos, sem participação individual dos Muçulmanos (Sageman 2004, 2).

A *jihad* constitui um dos “elementos da profissão de fé, uma obrigação imposta por *Allah* a todo o Muçulmano e na guerra ofensiva, constitui uma obrigação para a *Ummah* na sua totalidade; na guerra defensiva, constitui uma obrigação pessoal para todo o Muçulmano adulto, cabendo ao soberano muçulmano lançar o apelo geral às armas” (nota 8, *in* Pinto 2003, 22).

Ainda segundo Céu Pinto, “a obrigação da *jihad* funda-se na universalidade da Revelação muçulmana”, porque como “a palavra de *Allah* é dirigida à Humanidade, constitui um dever dos que a aceitaram, penar (*djahada*) sem descanso para converter ou, pelo menos, para submeter os que não o fizeram”, sem qualquer limite espacial ou temporal, terminando apenas, quando todo o mundo adopte a fé islâmica e se submeta à autoridade do Estado islâmico (nota 8, *in* Pinto 2003, 22).

Segundo Lewis, na *jihad*, o dever de obediência do súbdito transforma-se num dever de apoio armado activo (Lewis 2001, 107).

David Cook diz-nos que a *jihad* na sua acepção guerreira constitui uma “acção bélica com significado religioso” (Cook 2005, 2) a qual é legítima quando praticada contra os infiéis, apóstatas, rebeldes e bandidos (Lewis 2006, 48).

E segundo Gustavo de Arístegui, alguns líderes religiosos muçulmanos consideram a *jihad* o sexto pilar não declarado do Islão (Arístegui 2005, 52). Este autor refere ainda que a *jihad*, como conceito bélico, significa o combate contra os infiéis e apóstatas, sendo utilizada para legitimar conquistas, recuperar terras islâmicas que consideram ilegal e ilegitimamente usurpada por “cruzados e colonialistas”, ou seja, o Ocidente e ainda, o domínio de novos territórios (Arístegui 2005, 53).

Neste sentido e dentro desta perspectiva doutrinária, Arístegui considera que os procedimentos mais brutais e indiscriminados podem ser legitimados (Arístegui 2005, 53).

Francisco Corrêa Guedes caracteriza e descreve o avanço dos exércitos árabes, após a morte do profeta Maomé e sob a chefia dos três primeiros califas (Guedes 2008, 27): “os exércitos árabes avançaram, desde os seus desertos trovejando *Allâhu akbar* (*Allah é Grande*) e *Maomé o Seu Profeta* e empreenderam a conquista de todo o mundo conhecido”.

Estes exércitos partiam para as campanhas, com efectivos menores e armamento de inferior qualidade, contudo estes soldados atacavam os adversários, com furor e convicção e, sem qualquer incentivo para exhibir brio e coragem (Guedes 2008, 27).

Para o sucesso destas campanhas que em menos de cem anos ergueram o maior império islâmico da História, Ernest Dupuy e Trevor Dupuy, dizem-nos que “a causa principal da expansão meteórica do Islão foi o fanatismo engendrado pela liderança carismática de Maomé e pelos aspectos específicos dos seus ensinamentos que, prometiam o prazer eterno no céu àqueles que tivessem sido mortos nas guerras santas contra o infiel”. Referem também que “nenhuma outra religião foi jamais capaz de levar tantos homens, tão consistente e entusiasticamente, a despreocuparem-se da morte e do perigo pessoal durante a batalha, porquanto tem que se procurar a explicação para tal motivação nas vitórias muçulmanas noutros factores, tais como, a substituição da arte da guerra, pela 'energia' e o padrão de recrutamento organizado pelo 'zelo missionário' ” (Dupuy e Dupuy 1993, 216-217; Guedes 2008, 27).

Outros factores, segundo Corrêa Guedes, também contribuíram para este sucesso, como a capacidade militar dos árabes, a qual era indiscutível, nomeadamente os beduínos que não se tinham tornado sedentários e não sabiam fazer mais nada senão guerrear, assim como a cavalaria árabe, cuja celeridade no ataque e a tomar iniciativas, desbaratava os inimigos, escolhendo sempre terreno plano para os seus ataques, com cavalos ou dromedários (Guedes 2008, 28).

Segundo este autor, o entusiasmo do beduíno pela guerra “multiplicou-se logo que instado a bater-se por *Allah* na conversão dos hereges, politeístas ou apóstatas”, aos quais eram prometidos “além de quinhão no espólio para o vencedor sobrevivente, bens, escravos e mulheres”, e principalmente, a condição de mártir, se fosse morto em combate, o que “dava o direito à instantânea entrada no Paraíso (*Janna*)¹⁰ pois não teriam de esperar pelo Dia do Juízo, como os outros mortais” (Guedes 2008, 28).

Com a motivação extrínseca das “*huris*”,¹¹ ou esposas purificadas e isentas não só de impureza corporal como de defeitos de carácter”, não é surpreendente que “um Muçulmano valesse em combate tanto como dois ou mais inimigos, na medida da intensidade da sua fé”, porquanto, quando era ordenado às unidades de cavalaria ou de infantaria para atacar, “os seus comandantes incitavam-nos, gritando... as *huris* estão à vossa espera!” e as forças árabes lançavam-se com grande fúria e ímpeto sobre os inimigos, sem permitirem qualquer gesto de defesa, o que alcandorou os exércitos árabes a feitos de valor prodigiosos e inigualáveis, conquistando quase metade do mundo, então conhecido, em menos de um século (Guedes 2008, 29).

David Cook recorrendo a fontes clássicas, reveladoras das crenças dos primeiros conquistadores muçulmanos, nomeadamente os escritos do guerreiro asceta Abdallah Bin al-Mubarak, classifica os militantes mortos na *jihad* em três tipos (Cook 2005, 14; Aristegui 2005, 58-59): “o crente que trava uma luta interior consigo mesmo e contra os seus haveres, no caminho de Deus (referente à *jihad* maior), e quando enfrenta o inimigo no campo de batalha, combate até à morte, convertendo-se num mártir (*shaheed*) testado no campo de Deus sob o seu trono, ao qual nem os profetas excedam o seu mérito, excepto pelo nível de profecia. O segundo, é o tipo de crente, que cometendo delitos e pecados contra si mesmo, luta e esforça-se com ele próprio no caminho de *Allah*, de tal forma que quando confronta o inimigo no campo de batalha, combate até à morte. Este acto de purificação absolve as suas ofensas e os seus pecados, porquanto empunhar a espada, limpa os pecados e abre as portas do paraíso. Por último, o hipócrita, é aquele que luta contra si próprio e contra os seus bens no caminho de *Allah*, de tal forma que, quando confronta o inimigo no campo de batalha, luta até morrer, o que o leva às portas do inferno, porque a espada não perdoa a hipocrisia e a tibieza”.

As operações de martírio, ou simplesmente martírio (*istishhad*) são as acções de combate inseridas na *jihad* onde os militantes islamistas demonstram o “testemunho ou prova da sua fé, assim

¹⁰ Segundo Corrêa Guedes, “a *janna* reúne as duas máximas beatitudes: a eternidade do prazer sexual e a abundância da água”. Quando um mártir ali chega, logo fica rodeado por 72 *huris* reclinadas em sofás de seda, em jardins onde corre a água fresca, cintilante, com sonoridades preciosas (Guedes 2008, 28).

¹¹ É uma palavra persa e 72 é um número de transcendente importância para os xiitas, pois eram 72 os Companheiros de Hussein quando foram assassinados pelas tropas do califa sunita (nota 16, *in* Guedes 2008, 28).

como, revelam a sua prontidão para sofrer e morrer por ela” e, segundo Bernard Lewis, na tradição islâmica, a morte numa *jihad* é recompensada pela felicidade eterna (Juergensmeyer 2003, 74; Israeli, 2003, 109; Lewis 2006, 53), como é esclarecido pela sura 3, versículo 169 do Alcorão (Alcorão 2009, 74; Rodrigues Santos 2009, 450): “Não tendeis por mortos aqueles que morreram na causa de *Allah*. Não! Estão vivos, junto do seu Senhor, estão alimentados.”

A palavra *jihad* por vezes é apresentada pelos Muçulmanos como equivalente à Cruzada, contudo, como refere Bernard Lewis, na “longa guerra entre o Islão e a Cristandade, a Cruzada foi tardia, limitada, e de duração relativamente curta. A *jihad* está presente desde o início da história islâmica – nas escrituras, na vida do profeta e nas acções dos seus companheiros e sucessores imediatos.” (Lewis 2006, 52).

Aqui chegados, importa referir que o objectivo final de cada crente muçulmano, segundo Maria do Céu Pinto, é “lutar pela realização na terra de uma ordem islâmica e para tal a propagação do Islão revela-se como uma condição básica”. Perante tal desiderato, as correntes do Islão mais extremista e radical, consideram que este esforço pode exigir a prática da *jihad* na prossecução deste objectivo, o que implica a expansão do Islão, através da força e inclusive com violência, o que vai caracterizar e identificar o *status quo* e o *modus operandi* do Islamismo radical (Pinto 2003, 22).

Em 1994, o palestiniano Omar Abu Omar, mais conhecido como Abu Qatada, publicou *online* uma das melhores definições de *jihad* global, segundo Reuven Paz, considerando que os movimentos *jihadistas* “são grupos e organizações que foram criados com o objectivo de eliminar o mal (*taghut*) os hereges (*kafirah*) os regimes apóstatas (*bilad al-riddah*), e ainda ressuscitar o governo islâmico que reúna a nação e edifique o Califado Islâmico. Neste sentido considera que mais importante do que a luta armada, é possuir uma visão civilizacional abrangente que a partir da percepção da verdadeira unidade de *Allah* (*tawhid*) (...) a unidade em servir (*ibadah*) e seguir (*ittiba*), *Allah*, significará no futuro, o “mundo totalmente controlado pelo Islão” (Qatada, *in* Paz 2002b).

O termo *jihadismo* surgiu após o 11 de Setembro de 2001, o qual era, até então, praticamente só usado na imprensa indiana e paquistanesa, devido à questão de Caxemira que opõe os dois países. Em síntese, os conceitos de «islamismo» e de «fundamentalismo islâmico» podem-se considerar, no essencial, idênticos (Fernandes 2006, 23).

Como refere este autor, a sua utilização tem mais a ver com diferenças de estilo entre os autores e as áreas culturais em que estes se inserem, do que propriamente com a conceptualização de realidades diferenciadas. Deste modo, é frequente depararmo-nos com o seu uso “livre” e pouco

rigoroso, facto a que certamente não é estranha a dificuldade em traçar com alguma precisão os contornos desses conceitos (Fernandes 2006, 23).

Para Olivier Roy, as origens do actual pensamento islâmico tem origem na Sociedade da Irmandade Muçulmana, criada pelo professor Hassan al-Banna, no Egipto em 1928, e na Jamaat-i Islami do Paquistão, estabelecida por Abul-Ala MauDudi em 1941. Roy considera que o islamismo tem por base estas duas correntes que se desenvolveram independentemente, assim como advoga uma ruptura com a *salafiyya*,¹² ou seja, os islamistas salafistas geralmente adoptam a teologia: pregam um retorno ao Alcorão, à *Sunnah*, e à *Sharia* e rejeitam os comentários que têm sido parte da tradição (o brilho, a filosofia, mas também as quatro grandes escolas jurídicas, *madhaib*). Estes defendem o direito de *ijtihad*,¹³ ou a interpretação individual, e distinguem-se claramente do fundamentalismo dos *ulemas*,¹⁴ em três assuntos fundamentais: a revolução política, a *Sharia*, e a questão das mulheres (Roy 2007, 35-36).

Gilles Kepel designou por *jihadismo salafista*, a ideologia islamista cujo principal objectivo doutrinário é racionalizar a existência e o comportamento dos seus militantes, afastando-os do seu meio e realidade social, para viverem quotidianamente e observarem a realidade segundo as lentes teóricas da sua doutrina religiosa. No jargão académico, o termo salafismo designa uma escola de pensamento que surgiu na segunda metade do século XIX como uma reacção à propagação das ideias europeias e, ao invés, defende um retorno às tradições dos antepassados pios e devotos (Kepel 2009, 219).

Bassam Tibi refere que o *jihadismo* baseia-se na ideologia islamista materializada pelo pensamento de Hassan al-Banna e principalmente de Sayyid Qutb, o pai intelectual do *jihadismo* islamista (Tibi 2005). Considera que é uma realidade que marca actualmente os Muçulmanos, porque o *jihadismo* terrorista existe entre os Muçulmanos (Tibi 2005).

¹² Segundo Margarida Santos Lopes, "a palavra árabe *salafiyya* (salafistas) tem adquirido uma série de significados culturais e religiosos ao longo dos anos. Deriva de outro termo árabe, *aslaf* (*salaf* no singular)", que significa "antepassados pios", numa alusão aos *Sahaba* (Companheiros), que realmente conheceram Maomé, e os *Tabi'un* (Seguidores), a geração seguinte que via no profeta do Islão o paradigma do exemplo religioso a imitar. Salafi ou Salafista começou por ser o nome dado ao movimento liderado por Jamal al-Din al-Afeghani e Muhammad Abduh, no dealbar do século XX que defendia o regresso às doutrinas islâmicas "puras", uma total adesão ao Corão e à *Sunnah*, a rejeição das interpretações posteriores destas escrituras e a reafirmação da unidade da comunidade dos crentes" (Lopes 2002/2010, 316-317). "O neo-salafismo advoga uma estrita imitação dos gestos de Maomé, reproduzindo e impondo hábitos do profeta do Islão, incluindo os detalhes mais ínfimos da vida quotidiana, como o uso da barba, da túnica e do turbante, ou fazer preceder o pé esquerdo do pé direito (que é impuro) para entrar em qualquer lugar". Politicamente, "os neo-salafistas aspiram à edificação de um Estado islâmico e à restauração do califado, que vêem como garantia para o Islão derrotar o mundo ocidental" (Lopes 2002/2010, 316-317).

¹³ A *ijtihad* é uma das fontes indirectas do direito muçulmano, além da *fatwa* (édito ou decreto), e da *fiqh* (a ciência jurídica). As fontes directas são o Alcorão, a *Sunnah*, a *ijma* e as *qiyas* (Lopes 2002/2010, 166).

¹⁴ "Em árabe, *ulama* ou *ulema* é o plural de *alim*, e pode traduzir-se como "homens de sabedoria". A palavra não deveria ser traduzida como "clero", porque tal não existe no Islão, embora cada vez mais estudiosos do Islão e autores muçulmanos utilizem as expressões "clero", "clérigo" e "clerical" quando se referem à estrutura religiosa de países muçulmanos. Os *ulama* xiitas têm exercido o direito de *ijtihad*, ou interpretação independente da lei islâmica, o que lhes permitiu grande envolvimento nas questões sociais e, o seu poder temporal, atribuído pelo *Ayatollah* Khomeiny graças ao conceito de *velayate faqhi*, não tem precedentes na história do Xiismo" (Lopes 2002/2010, 356-357).

Finalmente, *last but not least*, é importante salientar o papel desempenhado pelos *imãs*¹⁵ na disseminação da *jihad* e do *jihadismo*, principalmente porque são os líderes religiosos que dirigem e administram com plenos poderes as suas comunidades e, segundo Oriana Fallaci, “manipulam ou influenciam a seu bel-prazer as mentes e as acções dos seus fiéis”, tal como um “*agit-prop* que lança mensagens políticas durante a pregação e move os fiéis a fazer o que ele quer” (Fallaci 2002, 34).

Para esta autora, “todas as revoluções do Islão começaram graças aos *imãs* nas mesquitas, como a Revolução Iraniana, não foi nas universidades como hoje os seus simpatizantes e protectores europeus pretendem”, considerando ainda que “por de trás de cada terrorista islâmico está necessariamente um *imã*” (Fallaci 2002, 34).

Os inimigos contra os quais é legítimo travar a guerra, segundo Bernard Lewis, têm uma classificação legal e designam-se pela seguinte tipologia: o infiel, o bandido, o rebelde e o apóstata que, constituem uma relevância imediata para a linguagem política do Islão. Destes quatro tipos, o infiel¹⁶ (*kāfir*) representa o estrangeiro, o estranho, o inimigo e, é o mais importante de todos, pois é contra ele que a *jihad*, por excelência, é travada. Os bandidos e os rebeldes, onde se incluem os salteadores, piratas e afins, constituem alvos ou ameaças, contra os quais é legítimo travar a guerra. A quarta categoria contra o qual é legítimo travar uma guerra, é o apóstata¹⁷ (*murtadd*), a qual pode ter o estatuto de *jihad* (Lewis 2001, 112-127).

1.4.4. A multiculturalidade e o multiculturalismo

O multiculturalismo, como refere Conceição Moreira, decorre da multiculturalidade, e surgiu com o reconhecimento de que as sociedades são constituídas por uma enorme diversidade de grupos (Moreira, *in* Rosas 2008, 219).

Esta autora refere que esta prática política visa “promover o respeito pela diversidade cultural e étnica, garantir a igualdade de tratamento e de oportunidades entre as maiorias dominantes e as

¹⁵ Segundo o Novo Dicionário do Islão, a “palavra árabe *imam*, tem várias conotações distintas. Um *imam* (*imā*) pode ser um simples “líder da oração”, porque o Islão não tem clero nem ordena pregadores para as mesquitas; pode ser também um chefe supremo - os xiitas *duodecimanos* acreditam que têm 12 *imãs* e os xiitas *septimanos* ou *ismailis* que têm sete. Pode ser ainda um califa, já que no início da história islâmica esse título estava associado ao de “comandante dos fiéis”. Finalmente, *imam* ou *imā* pode ser apenas um título de respeito - Ruhollah Khomeiny, no Irão, preferia ser tratado por *imā* em vez de *ayatollah*” (Lopes 2002/2010, 170).

¹⁶ Infiel é alguém que nunca aceitou o Islão (Lewis 2001, 121).

¹⁷ Apóstata segundo Bernard Lewis, é alguém que foi, ou se tinha tornado Muçulmano, e depois abandonou o Islão e adoptou outra fé, ou regressou à fé anterior ou ancestral. O Muçulmano que abandona a sua fé, não só é um renegado, como um traidor, e a lei insiste para que seja punido como tal, sendo neste caso, as regras da guerra muito mais duras contra o apóstata do que contra o infiel. Não lhe é dado quartel ou salvo-conduto, e não é permitida qualquer trégua ou acordo com ele. Em caso de captura, não é feito prisioneiro de guerra, não pode tornar-se *dhimmi*, nem esperar, como os outros prisioneiros da *jihad*, continuar a viver como escravo. (Lewis 2001, 121-122). “A punição para a apostasia é a morte, e o dever muçulmano básico de “fazer o que está certo e impedir o que está errado” requer a execução dessa punição.” (Lewis 2001, 127).

minorias históricas e culturais”, com a finalidade de promover a integração dos grupos minoritários (Moreira, *in* Rosas 2008, 219).

Neste âmbito devemos distinguir, multiculturalidade de multiculturalismo, pois enquanto a multiculturalidade significa a coexistência pacífica de populações de diversas origens étnicas, religiosas, raciais e nacionais num determinado ambiente geográfico, facto que actualmente é muito potenciado pela globalização. O multiculturalismo manifesta-se como uma opção ideológica que pretende regular a coexistência de culturas diversas, perspectivando a miscigenação como um objectivo a atingir, o que constitui apenas, segundo Rosa Magda, o “primeiro passo para quebrar a suposta identidade cultural hegemónica eurocêntrica” (Magda 2008, 103).

O multiculturalismo surgiu historicamente no Canadá, onde o primeiro-ministro Pierre-Elliott Trudeau, durante os anos 70 e 80 do século passado, definiu o seu país como “uma nação multicultural, constituída por comunidades históricas e culturais diversas”, inscrevendo-o na Constituição em 1982, por reconhecer que “o respeito pelas diferenças culturais é compatível com a igualdade entre todos os cidadãos” (Moreira, *in* Rosas 2008, 219-220).

Charles Taylor que reflecte sobre esta temática, numa perspectiva histórica, diz-nos que a sua emergência está relacionada com a substituição da honra pela dignidade (Taylor s/d, 47), porquanto no Antigo Regime a ordem social hierárquica vigente baseava-se na honra, a qual Montesquieus dizia requerer preferências e distinções, ou seja, materializava-se numa questão intrínseca de *préférences* (Montesquieus 2000, 36), sendo a “identidade determinada pela posição social dos indivíduos e não pelos seus méritos ou por qualquer qualidade intrínseca” (Moreira, *in* Rosas 2008, 221).

Taylor sugere que em oposição a esta noção de honra, actualmente temos a noção de dignidade, a qual possui um sentido universalista, igualitário e é compatível com a sociedade democrática (Taylor s/d, 47).

Este autor refere que a democracia introduziu a “política de reconhecimento igualitário”, a qual variou ao longo do tempo e que no final do século XVIII, podemos falar em “identidade individualizada” que surgiu com o ideal do “ser verdadeiro para comigo mesmo e para com a minha maneira própria de ser” que Taylor designou como o ideal de “autenticidade” (Taylor s/d, 48).

A noção de identidade e de autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de reconhecimento igualitário que, segundo Taylor, é a única com capacidade para pôr termo à opressão e de promover a criação de uma “sociedade democrática saudável” (Taylor s/d, 56-57).

Esta política possui uma vertente universalista, pois defende que “todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas” (Taylor s/d, 58). E nesta perspectiva, a maioria das

políticas multiculturalistas implementadas pelas sociedades liberais, têm como suporte o pressuposto que todas as culturas merecem igual respeito, porquanto, todas as sociedades humanas têm algo de importante a dizer sobre todos os seres humanos (Taylor s/d, 86-87).

1.4.5. A *Sharia*

A *Sharia* é a lei canónica do Islão, baseada nos Textos Sagrados do Islão e da tradição da jurisprudência que define o caminho que todos os Muçulmanos devem seguir (Aristegui 2005, 416).

Para Bernard Lewis o “Islão foi inicialmente a cidadania Árabe e, posteriormente, a cidadania do primeiro estrato social do Império” tendo como código a *Sharia*, “a lei sagrada retirada pelos juristas do Alcorão e das tradições do Profeta” (Lewis 1983, 151-152).

A *Sharia* “é simplesmente a lei, e não há outra, pois é sagrada, na medida em que deriva de *Allah* e, é a expressão externa e imutável dos mandamentos de Deus à humanidade.” (Lewis 2001, 105).

O Alcorão e a *Sunnah* (palavras, acções e exemplo de Maomé) definem a *Sharia* como “a vontade imutável e eterna de Deus para a Humanidade; obrigatória para todos os crentes, a lei islâmica ideal”. O remanescente da lei islâmica resulta da jurisprudência (*fiqh*), dos esforços humanos para codificar normas islâmicas em termos práticos, e legislar em casos que não estão contemplados no Alcorão ou na *Sunnah* (Lopes 2002/2010, 330).

A *Sharia* regula todos os aspectos da vida, não apenas a fé e o culto, mas também o direito público, constitucional e internacional, bem como, o direito privado, criminal e civil (Lewis 1983, 152).

Neste sentido, de acordo com a *Sharia*, “o Califa é o chefe da comunidade e representante eleito de *Allah*, detentor de poder supremo em todas as questões militares, civis e religiosas, e com a obrigação de manter intacto o legado espiritual e material do Profeta”, o qual seria, auxiliado pelo Sultão a partir do século XI, como chefe secular supremo (Lewis 1983, 152).

Em matéria do foro religioso, o Califa não tinha poderes, não podia alterar nem criar doutrina nova, sendo apoiado nesta área pelos *ulema*, os doutores da lei divina que faziam a sua interpretação (Lewis 1983, 152).

Como refere Teixeira Fernandes, “é a lei divina, que explica como Deus pretende que o homem se comporte neste mundo, tendo sido vertida através da Revelação no Alcorão”, a qual é complementada pela *Sunnah* e pelos *hadith* (Fernandes 2006, 241).

É a “lei sagrada do Islão que regula a vida de cada Muçulmano em todos os seus aspectos (Schacht, *in* Fernandes 2006, 242).

1.4.6. O terrorismo doméstico (*home-grown terrorism*)

Até hoje nenhuma definição de terrorismo foi consensual e, entre 1936 e o final dos anos 80 do século passado, encontramos cerca de 109 definições de terrorismo (Duarte 2007, 85; Schmid 2008, 5). Deste modo o terrorismo coloca, desde logo, o problema da sua caracterização como fenómeno político, ao longo dos vários contextos sociais, culturais e históricos.

Ao nível da Organização das Nações Unidas não existe um acordo relativamente à definição de terrorismo, no entanto, há uma definição que reúne consenso académico, cunhada por Alex P. Schmid em 1988: “O terrorismo é um método de reiterada acção violenta inspirada na angústia, utilizado por pessoas, grupos ou Estados de forma clandestina, por razões idiossincrásicas, criminosas ou políticas, através das quais – ao contrário do assassinato – o objectivo imediato da violência não é o seu objectivo final (Schmid 2008, 28).

As vítimas humanas imediatas da violência são geralmente escolhidas ao acaso (alvos de oportunidade) ou selectivamente (alvos representativos ou simbólicos) entre a população alvo, e funcionam como catalisadores da mensagem. As ameaças e os processos de comunicação baseados em violência entre terroristas (organização), vítimas (em perigo), e os principais alvos são usadas para manipular o principal alvo (as audiências), transformando-o num alvo do terror, um alvo de demandas, ou num alvo de atenção, dependendo no tipo de intimidação, coerção ou propaganda que se pretende alcançar” (Schmid 2008, 28).

Em 2004, um Painel de Alto Nível, nomeado pelo Secretário-geral da ONU e presidido por Anand Panyarachun, apresentou um relatório sobre as “Ameaças, Desafios e Mudanças”, definindo o terrorismo como “qualquer acção que se destina a causar mortes ou lesões corporais graves, a civis ou a não combatentes, quando a finalidade de tal acto é intimidar uma população ou obrigar um governo ou uma organização internacional a agir ou a abster-se de praticar qualquer acto (Panyarachun 2004).

No ano seguinte, o Secretário-Geral das Nações Unidas, Kofi Annan, solicitou aos Estados-Membros a adopção de uma abordagem comum para combater o terrorismo, exortando-os a trabalhar no sentido de uma compreensão unificada da ameaça e a superar as longas discussões e negociações sobre a sua definição, o que fragilizou durante muito tempo a autoridade moral da ONU.

Annan, apresentou os elementos-chave da estratégia da ONU, para todo o sistema de combate ao terrorismo no mundo, pois considerava ser um dever da Organização, estar na linha da frente na luta contra o terrorismo, com uma estratégia global, baseada em princípios, que a comunidade internacional poderia apoiar e implementar, propondo para isso, cinco elementos-chave da estratégia das Nações Unidas que denominou os “cinco D” (Press Release SG/2095, 2005): desencorajar os grupos descontentes de adoptarem o terrorismo como tática; denegar aos terroristas os meios de que necessitam para perpetrar os seus atentados; dissuadir os Estados de apoiarem os grupos terroristas; desenvolver a capacidade dos Estados no domínio da prevenção do terrorismo e, defender os direitos humanos e o primado do direito internacional.

A União Europeia, segundo a Decisão Quadro do Conselho n.º 2002/475/JAI, de 13 de Junho de 2002, relativa à luta contra o terrorismo, considera infracções terroristas os actos intencionais (...) que, pela sua natureza ou pelo contexto em que foram cometidos, sejam susceptíveis de afectar gravemente um país ou uma organização internacional, quando o seu autor os pratique com os seguintes objectivos:¹⁸ “intimidar gravemente uma população; ou constranger indevidamente os poderes públicos, ou uma organização internacional, a praticar ou a abster-se de praticar qualquer acto; ou desestabilizar gravemente ou destruir as estruturas fundamentais políticas, constitucionais, económicas ou sociais de um país, ou de uma organização internacional” (Conselho UE, 2002).

No nosso objecto de estudo, entendemos por terrorismo endógeno ou doméstico (*home-grown terrorism*) os actos de violência principalmente contra alvos localizados em países ocidentais, mas não sempre, em que os próprios terroristas nasceram, cresceram ou foram criados, com vista a alcançar objectivos políticos, ideológicos ou religiosos. Um facto caracterizador e distintivo do terrorismo doméstico, é este ser realizado por pessoas que tiveram a sua fase de formação, educação e influência cultural no mundo ocidental, podendo também ter algum nível de contactos internacionais ou até visitar países estrangeiros para inspiração ideológica ou formação. (Precht 2007, 15).

¹⁸ Para uma informação mais pormenorizada cf. Conselho da União Europeia. 2002. Amby, Kristian. Organizações classificadas como terroristas pela UE e pelos EUA, in Janus 2003. Anuário de Relações exteriores. Lisboa: Observatório de Relações Exteriores da Universidade Autónoma de Lisboa/Jornal Público, disponível em http://www.janusonline.pt/2003/2003_2_2_2.html.

2. O *AL-ANDALUZ*

Ao território da Península Ibérica, situado entre o rio Douro (*wadi Duwāyro*) e o rio Guadiana (*wadi Ana*), o qual corresponde *grosso modo*, à antiga Lusitânia romana, chamavam os muçulmanos *Al-Garb al-Andalus*: o Ocidente de Andalus. A designação *Andalus* tem a sua mais plausível etimologia nas conotações com a lembrança dos Vândalos, povo bárbaro que penetrou na Península e estacionou algum tempo nas regiões do Sul, donde passou à África (Araújo, *in* Saraiva 1983, 259).

Para Hugh Kennedy, o *Al-Andalus* corresponde ao território da Península Ibérica sob domínio muçulmano entre 711, data da primeira invasão, e 1492, o ano em que caiu o reino de Granada, o último reduto muçulmano independente (Kennedy 1999, 15).

Segundo Gustavo de Arístegui, “Espanha e Portugal correspondem quase na sua totalidade ao que historicamente se considera o *Al-Andalus*, e por isso gozam de bom nome e de uma imagem positiva em quase todo o mundo islâmico, sobretudo nos países árabes”. Para os mais radicais a reconquista de todos os territórios que estiveram sob o domínio do Islão constitui um dos seus eixos ideológicos centrais e o *Al-Andalus* constitui o território perdido mais emblemático e paradigmático (Arístegui 2005, 17-18).

Cláudio Torres diz-nos que, quando “Al-Razi, e a maioria dos historiadores e geógrafos árabes, se referiam aos primeiros habitantes da Península Ibérica, indicavam os «al-andlis», ou então um «al-andlis» ” (Torres, *in* Mattoso 1992, 363). Segundo este arqueólogo, a história do *Andalus* está profundamente marcada, desde a sua origem, pela conquista militar (Torres, *in* Mattoso 1992, 398), a qual se iniciou em Abril ou Maio de 711 (após a breve incursão de 710 comandada pelo berbere Tariq).

Esta ofensiva foi planeada por ordem de Musa Ibn Nusayr, o governador da Ifriqiya (região que corresponde à actual Tunísia) e liderada inicialmente pelo seu lugar-tenente, o berbere liberto Tariq Ibn Ziyad, que atravessou o estreito de Gibraltar ao comando de um contingente composto maioritariamente por berberes, e desembarcou em Tarifa¹⁹ (Torres, *in* Mattoso 1992, 418-420; Catarino, *in* Medina 2004, 269-273).

Após o desembarque, a ofensiva progrediu com grande celeridade, devido à eficácia do comando e liderança militar muçulmano, conjugado com a ausência de uma resistência estruturada, resultante do estado de decomposição da monarquia visigótica, atormentada por profundas divisões internas e

¹⁹ Esta localidade fica situada no Sul de Espanha e tem uma importância singular na simbologia islâmica, moderada e radical. Neste lugar emblemático, os Muçulmanos pretendem erigir uma mesquita em honra de Tariq, o herói que liderou a gesta da invasão e deu início à islamização de Espanha, que se materializou num dos capítulos mais brilhantes e elogiados da sua História (Arístegui 2005, 149).

recorrentes guerras civis que culminou na derrota das forças visigodas lideradas pelo rei Rodrigo, em 711 na batalha de Guadalete que se desenrolou ao longo de sete dias nas margens do rio Barbate (*Wadi lagoon*) e facilitou a conquista da Península Ibérica (Torres, *in* Mattoso 1992, 418-420; Catarino, *in* Medina 2004, 269-273).

Os cristãos liderados por Pelágio que, não se conformaram com o poder muçulmano, refugiaram-se no enclave de Cangas de Onis, nos Picos Asturianos, uma estreita faixa das regiões montanhosas do Norte peninsular, onde se formaram pequenos núcleos de resistência que constituíram a génese do movimento de reconquista que se iniciou posteriormente e, teve o seu primeiro confronto em Covadonga em 722 (Catarino, *in* Medina 2004, 273).

Segundo Vasconcelos e Sousa, nos primeiros anos, fruto da ausência de uma autoridade forte e da descoordenação de poderes, estes núcleos mantiveram uma atitude de mera sobrevivência, não tendo capacidade para lançar qualquer ofensiva contra as poderosas tropas árabes e berberes (Vasconcelos e Sousa, *in* Ramos 2010, 17).

Mas para José Mattoso, a verdadeira Reconquista apenas teria o seu início em meados do século XI com as agressivas campanhas de Fernando, o Magno, de que resultou a tomada de Coimbra e serviu depois de modelo aos historiadores modernos para conceberem toda a luta anti-islâmica à sua imagem e semelhança (Mattoso 1992, 476). Além da luta conduzida pelos reis dos séculos XI e seguintes, para adquirirem o território andaluz que podiam alcançar, Mattoso refere também a situação de guerra endémica existente nos concelhos fronteiriços, que não pretendiam conquistar o território do inimigo, mas apenas pilhar as suas riquezas (Mattoso 1992, 476).

Nesta época, “a guerra caracteriza-se por ser uma actividade económica essencial para a vida das vilas e cidades amuralhadas da meseta e das montanhas da Beira interior, em que a captura de escravos e de gado, além de objectos de luxo, tecidos e moeda, constituíam as principais actividades destas povoações durante uma parte do ano, pelo que não é muito exacto englobar estas actividades no conceito de Reconquista cristã” (Mattoso 1992, 476-477).

Este historiador refere ainda que, durante aquele século, surgiu uma “terceira modalidade de guerra, conduzida por caudilhos militares, exemplificada pelas conquistas de Cid, o *Campeador* e de Geraldo, Sem Pavor que, actuou com um *modus operandi* idêntico e com quem Afonso Henriques negociou algumas conquistas”. Ainda neste período histórico, verificou-se uma última modalidade de guerra externa, a qual, segundo José Mattoso, merece a designação de “reconquista, pois foi conduzida e praticada pelas ordens militares a partir do século XII” (Mattoso 1992, 477).

Nesta fase as motivações religiosas foram, de facto, fundamentais, com o desígnio de alargar a Cristandade e eliminar os seus inimigos, materializadas pelas ordens militares que agiam geralmente em sintonia e coordenação com as expedições régias e as suas conquistas, mesmo quando realizadas exclusivamente com as suas forças, foram colocadas sob a autoridade da coroa (Mattoso 1992, 477). Este medievalista caracteriza este período histórico como um “estado de guerra permanente, ou quase permanente, entre os reinos cristãos e o califado²⁰ de Córdoba, baseando-se nas numerosas notícias das operações bélicas tanto em fontes cristãs como muçulmanas” (Mattoso 1992, 478).

Este historiador diz-nos ainda que, ao vasto elenco de operações vitoriosas conduzidas pelos reis asturiano-leoneses, os califas de Córdoba e os seus subordinados, retorquiam também naquela época, aos ataques cristãos com incursões punitivas que penetravam fundo no território cristão, e estão documentadas com algum pormenor em fontes árabes, particularmente as violências praticadas, as quais “incluíam sempre o incêndio dos campos e dos celeiros, a destruição das casas e o desmantelamento das fortalezas, o extermínio dos inimigos e a captura de escravos, a apropriação das armas e o saque das riquezas que podiam encontrar” (Mattoso 1992, 478).

Mattoso salienta também que temos “conhecimento pelos historiadores árabes que as forças islâmicas dirigiram grandes expedições contra o território cristão em 791, 795, 796, 816, 823, 839, 846, 866, 883, 924, 934, 937, 939, 948, 956, 962, 963, 975, entre outras, para além das mais destruidoras de todas, que se seguiram, lideradas por Almançor, a partir de 979” (Mattoso 1992, 478).

Assim, pelo exposto e, apesar de alguns autores referirem que a seguir à conquista, seguiu-se um período de tolerância com os povos do livro (Cristãos e Judeus) que aceitaram os Muçulmanos, quase sem oposição (Catarino, *in* Medina 2004, 275) podemos concluir que a “situação de guerra constituía um estado permanente a qual condicionava todas as actividades humanas e todas as instituições, embora a sua influência variasse de região para região, conforme estas fossem mais ou menos afastadas da vasta zona da fronteira e das principais vias de penetração dos exércitos” (Mattoso 1992, 478).

²⁰ Califado significa dignidade ou jurisdição de califa, a área dessa jurisdição ou a duração do governo de um califa. Abu Bakr, o sogro do Profeta Maomé, intitulou-se *Califa Rasul Allah* (que significa «sucessor do profeta de Deus») ao suceder-lhe (623) na chefia do movimento Islâmico. A palavra, latinizada, deu *califado* (império árabe), sendo o califa, o soberano desse império. Omar, o sucessor de Abu Bakr, conquistou a Síria e o Egipto, ergueu Kufa e Bassorá e instituiu a era da Hégira, sendo considerado o verdadeiro criador do califado (634). O quinto califa, Muwaya I (661-680), instalou-se em Damasco e fundou a dinastia dos Omíadas que reinou durante cerca de 900 anos sobre os povos muçulmanos. A nova dinastia dos Abássidas fez de Bagdade (750) a sua capital. Posteriormente o califado dividiu-se, coexistindo três califas: de Bagdade (Abássidas), do Cairo (Fatímidas) e de Córdoba (Omíadas). Depois da queda do Império Árabe, os portadores deste título passaram a gozar apenas de uma supremacia de carácter religioso (Guedes e Guedes 2004, 1578-1579).

Para Serafin Fanjul,²¹ a denominada singularidade do *Al-Andaluz*, na realidade, não foi assim tanto, pois considera que a Península Ibérica não foi o único território de confrontação, de avanços e recuos, do Islão desde a sua aparição, pois a Sicília, a Bulgária, a Grécia e os Balcãs, assim como a Índia, foram países pelos quais o Islão irrompeu pela força das armas e, terminou com a sua retirada devido à reacção, das respectivas populações ao longo dos tempos, ou pelo avanço de novos conquistadores que entretanto surgiram (Fanjul 2004, 3).

Fanjul diz-nos ainda que, o processo de arabização ou islamização do *Al-Andaluz* se realizou com os apoios habituais da época: a carga tributária, as proibições e perseguições esporádicas, a imposição de normas de convivência em que as minorias submetidas sofreram situações que iam além da mera inconveniência e a lenta emigração de árabes possuidores da cultura oriental que na época estava em gestação e desenvolvimento de Bagdad ao Cairo (Fanjul 2004, 200).

2.1. A sua importância histórica

Segundo Bernard Lewis, os Árabes possuem um forte sentimento histórico, tendo a História, entre eles, começado com a biografia do Profeta Maomé, a qual foi enriquecida pela codificação da histórica tradição oral pré-islâmica dos Árabes e posteriormente foi conhecida pelos Árabes através de persas convertidos (Lewis 1983, 154).

Este autor diz-nos também que o “conhecimento da história no Médio Oriente é fomentado pelo púlpito, pelas escolas e pelos meios de comunicação social” e, embora possa ser por vezes, “oblíquo e inexacto, é no entanto vivo e fortemente ressonante”, constituindo um lugar-comum nos discursos públicos, recorrer-se frequentemente a referências da história passada, e mesmo à história antiga (Lewis 2006, 20-21).

Neste sentido, consideramos importante destacar a acção de Tariq Ibn Ziyad que, atravessou o Mediterrâneo no ano 711 e deu início às operações militares que conquistaram grande parte da Península Ibérica, inaugurando seis séculos de presença e colonização islâmica na Península, a qual viria a terminar no território que actualmente é Portugal em 1249, com a conquista do Algarve no reinado de D. Afonso III e, no actual território espanhol, teve o seu epílogo com a queda do emirado de Córdoba em 1492 (Castro, *in* Saraiva 1983, 648-649; Guidère 2007, 9-10).

²¹ Professor catedrático de Literatura Árabe na Universidade Autónoma de Madrid.

Tariq tornou-se famoso na história muçulmana e é considerado, actualmente, um herói pelos extremistas e *jihadistas*, por logo após o desembarque na Península Ibérica, ter ordenado a queima dos seus navios e, de seguida, lançou aos seus soldados um repto em jeito de grito de guerra: “O mar está atrás de vós e o inimigo à vossa frente. Por *Allah*, não há outra saída do que lutar com valor e determinação” (Lopes 2002/2010, 346).²²

O teólogo Hans Küng interroga-se se “haverá, na história das religiões, algum percurso triunfal que tenha decorrido de forma tão rápida, tão extensa e, ao mesmo tempo, tão duradouro como o percurso triunfal do Islão” e diz-nos que dificilmente, “alguém se admirará ainda que, até hoje, todos os sentimentos de orgulho por parte dos Muçulmanos se baseiem no passado histórico” de uma religião vencedora (Küng 2010, 269).

Uma das principais características do Islão, segundo Karen Armstrong, tem sido a sacralização da História. No Islamismo, os Muçulmanos procuram Deus na História, porque consideram que o Alcorão lhes atribuiu a missão histórica de criar uma comunidade justa em que todos os membros, mesmo os mais fracos e vulneráveis, seriam tratados com respeito absoluto (Armstrong 2003, XI-XII).

Catorze séculos mais tarde, a liderança da Al-Qaeda recorda-nos as origens da presença muçulmana no norte da África para justificar as suas acções e legitimar a sua luta, considerando que os destinos das duas margens do Mediterrâneo estão vinculados pelas figuras históricas de Okba Ben Nâfi²³ e Tariq Ibn Ziyad, uma para o Magreb e a outra para a Europa, como se tivesse havido um hiato entre estes dois momentos da história (Guidère 2007, 9-10).

Para Arístegui, a síndrome *Andaluz*, “tem um peso de excepcional importância no crescimento e expansão do islamismo radical e do terrorismo islamista, o qual alimenta a sua ideologia fanática, violenta, opressiva e expansiva” (Arístegui 2005, 124) constituindo Tariq e a sua gesta o eixo central da estratégia do salafismo, na sua pretensão de fazer de Espanha, o primeiro passo para a reconquista completa dos territórios que já estiveram sob o domínio islâmico (Arístegui 2005, 150).

O relatório da Europol de 2007 frisava que a ameaça terrorista era a mais séria de sempre, e a de matriz *jihadista*, a mais perigosa entre os vários tipos de terrorismo, pelo que, qualquer declaração agressiva proveniente do directório da Al-Qaeda sobre qualquer país ou entidade equivale na prática, à sua sinalização como alvo, potenciando a execução de atentados contra o mesmo (Europol 2007).

²² Ao rochedo de Gibraltar, que Tariq avistou pela primeira vez, foi atribuído o seu nome, o qual em árabe, se designa por *Djabal al-Tariq* ou monte de Tariq (Lopes 2002/2010, 346).

²³ Okba Ben Nâfi foi um general árabe que iniciou a conquista do Magrebe e fundou a primeira cidade muçulmana nesta região – Kairouan, situada na actual Tunísia (Guidère 2007, 9).

Nesta perspectiva, Ayman al-Zawahiri tem efectuado uma série inquietante de alusões ao *Al-Andaluz*, as quais se descrevem de forma breve e sintética (Reinares 2007, 2-3):

- Em Julho de 2006, al-Zawahiri, emitiu um comunicado onde definia concretamente o sentido do que denomina “*jihad* na senda de *Allah*”, referindo literalmente: “uma *jihad* cujo objectivo é libertar a Palestina, toda a Palestina e todos os territórios que foram muçulmanos, desde o *Al-Andaluz* até ao Iraque”;
- Em Fevereiro de 2007, quase a um mês de se cumprir o terceiro aniversário dos atentados de Madrid, Zawahiri reiterava esta fixação sobre o *Al-Andaluz*, como parte dos objectivos da *jihad* neosalafista global. Nesta ocasião fê-lo com uma referência à evolução dos grupos e organizações *jihadistas* do Magrebe, mostrando o seu apoio aos “leões” que batalham nas denominadas margens ocidentais do islão e acrescentou: “peço a *Allah* que vos conceda forças para que mantenham os vossos pés firmes para lhe obedecer e, (...) assim libertareis o Magrebe islâmico e içareis o estandarte da *jihad* para que ondeie vitorioso sobre a sua terra, e que *Allah* vos conceda o favor de rapidamente pisarem com os vossos puros pés o usurpado *Al-Andaluz*”. Ainda em meados daquele mês foi difundido um novo vídeo onde Zawahiri se referia mais uma vez ao *Al-Andaluz*, reiterando que continuará a ser o principal foco da ameaça do terrorismo *jihadista*;
- No início de Maio de 2007, num novo vídeo de uma hora e sete minutos, legendado em inglês e emitido pela produtora *jihadista As-Sahab*, o lugar-tenente de Bin Laden referiu-se a vários temas da actualidade e à nova filial da organização no Magrebe “pedindo a *Allah* que conceda a vitória aos irmãos do Magrebe, que com a força da sua fé e a confiança no seu Senhor, estão a estremecer os pilares do regime dos filhos da França (referindo-se ao regime argelino)”. Zawahiri disse também que “estão a fazer sua a preocupação de toda a comunidade de muçulmanos desde Kasghar (uma cidade com um centro histórico medieval no extremo ocidental da China) a Granada”. Com estas referências, Zawahiri referia-se simbolicamente à extensão geográfica das terras pertencentes ao Islão.

Estas e outras citações sobre o *Al-Andaluz* não são uma novidade na retórica do *jihadismo* salafista global. Abdullah Azzam, o mentor ideológico de Osama bin Laden durante a guerra contra a União Soviética no Afeganistão, promoveu desde então a *jihad* defensiva noutras zonas do mundo, e já nos finais dos anos oitenta do século passado, mencionava expressamente o *Al-Andaluz* entre as terras que foram muçulmanas e deviam ser recuperadas (Gunaratna 2004, 89-99; Reinares 2007, 2-3).

Diversos líderes religiosos muito influentes entre os seguidores da Al-Qaeda, tanto em países magrebinos como europeus, casos de Abu Qatada e Mohammed Fazazi, fizeram frequentes menções ao *Al-Andaluz* e ao seu regresso ao domínio islâmico (Reinares 2007, 3).

A mesma ideia é recorrente em muitos documentos de orientação neosalafista, encontrados em várias operações policiais desencadeadas em território europeu, assim como em sítios privados na internet, onde a noção de uma campanha *jihadista* no *Al-Andaluz* se associa habitualmente com expressões de vingança sobre Espanha, como o demonstraram, os terroristas que reivindicaram a autoria dos atentados de 11 de Março de 2004, em Madrid, apresentando-se através de um vídeo como a “Brigada no Al-Andaluz” em que afirmavam: “continuaremos a nossa *jihad* até ao martírio na terra de Tariq Ibn Ziyad” (Reinares 2007, 3).

Contudo, é a frequência e a agressividade com que o directório da Al-Qaeda evoca o *Al-Andaluz* que provoca grandes inquietações, adquirindo particular significado na actualidade por três razões (Reinares 2007, 3): primeiro, porque se conjugam com outras ameaças que o próprio al-Zawahiri efectuou em Dezembro de 2006, numa mensagem emitida pela estação de televisão al-Jazira, sobre a ocupação espanhola de Ceuta e Melilla; em segundo lugar, as referências ao *Al-Andaluz* como objectivo do terrorismo *jihadista*, têm um especial significado porque se combinam com uma série de ameaças genéricas, igualmente proferidas pelos líderes de grupos terroristas *jihadistas*, quando ameaçam os países com forças militares nos teatros de operações do Afeganistão, Iraque ou no Líbano e, em terceiro lugar, porque a ideia de recuperar, através da violência, o *Al-Andaluz* já premiou o discurso das redes magrebina do terrorismo *jihadista* e, em concreto, do Grupo Salafista para a Predicação e o Combate que, em Setembro de 2006 se filiou na Al-Qaeda, passando a designar-se “Al-Qaeda para o Magrebe Islâmico.

Também Bin Laden fez várias referências históricas nas suas declarações, tendo efectuado uma das mais dramáticas em 7 de Outubro de 2001, referindo-se à “humilhação e ignomínia” que o Islão sofreu durante “mais de oitenta anos”, materializado pela queda do Califado Otomano em 1918, a ocupação da sua capital (Constantinopla) e grande parte do seu território foi dividido pelos conquistadores e integrados nos impérios britânico e francês (Lewis 2006, 15).

Lewis refere que o “Califado, durante os seus quase treze séculos, passou por muitas vicissitudes, mas manteve-se como um símbolo poderoso da unidade e da identidade Muçulmana”, tendo os efeitos da sua queda sido repercutidos por todo o mundo árabe e muçulmano e, desde então, estas alusões históricas passaram a fazer parte do quotidiano dos crentes muçulmanos, o que é

compreensível, dentro do contexto da noção de identidade do Médio Oriente (Meddeb 2005, 85; Lewis 2006, 16-17).

Para Meddeb, o Califado aparenta ser uma característica islâmica, porque o Califa sucedeu ao Profeta Maomé, com todas as suas competências, na liderança da comunidade. Contudo, e segundo a *sura* 2, versículo 30 do Alcorão, o homem na sua vida terrena, foi constituído como “califa de (*Allah*) sobre a terra”, ou seja, “é vicário de Allah sobre a terra como qualquer homem e, é a sua sombra enquanto príncipe”, fundindo-se o teocentrismo com o antropocentrismo (Meddeb 2005, 85-86).

2.2. Mito ou realidade

A persistência na recriação do mito do *Al-Andaluz* como passado glorioso e modelo de convivência, para Rosa Maria Rodríguez Magda,²⁴ é um “fetiche para os convertidos ao Islão e intelectuais anti-imperialistas, tema literário, recurso para políticos com falta de imaginação como modelo de civilizações”, mas também como “símbolo de um dos marcos importantes do Islão, e neste sentido é reiteradamente reclamado pela Al-Qaeda que incita à sua violenta recuperação” (Magda 2008, 14).

Relativamente ao mito da convivência e da tolerância das três culturas no *Al-Andaluz*, que se alimenta e propaga no ensino de História nos países árabes através da glorificação deste passado, Serafin Fanjul refere que o Islão, como herdeiro do Judaísmo e do Cristianismo, já desde os tempos da redacção do Alcorão, delimita a atitude e os comportamentos que o bom Muçulmano deve manter e assumir perante os cristãos e os judeus (Fanjul 2004, 36 e 231).

Neste sentido e para justificar a sua argumentação Fanjul recorre ao Alcorão e ao Tratado de Ibn ‘Abdun, datado do século XII. Deste modo, considera que na base do Islão, ou seja, no Alcorão, radicam preceitos e mandamentos que nenhum bom Muçulmano ousará violar sem enfrentar o descrédito público (Fanjul 2004, 36):

“Oh Vós que credes! Não aceitem os Judeus e Cristãos como amigos. Eles são amigos uns dos outros. E quem quer de entre vós os aceita por amigos é na verdade um deles. É bem verdade que *Allah* não guia um povo injusto” (Alcorão 5, 52).

²⁴ Esta professora catedrática de Filosofia foi a vencedora do prémio internacional de ensaio “Jovellanos 2008”, com a obra “Inexistente Al Ándalus. De como los intelectuales reinventan el islam”.

“Combatei aqueles dentro do Povo do Livro que não crêem em *Allah*, nem no Último Dia, nem consideram como ilegítimo o que *Allah* e o Seu Mensageiro declararam ser ilegítimo, nem seguem a verdadeira religião, até que eles paguem a taxa com a sua própria mão e reconheçam o seu estado de sujeição” (Alcorão 9, 29).

Quanto ao Tratado de Ibn ‘Abdun, este “equipara os judeus e os cristãos com os leprosos, os crápulas e na generalidade, com qualquer tipo de vida pouco honesta, prescrevendo o seu isolamento pelo perigo de contágio que resultaria o contacto com eles, pelo que deste modo, os sevilhanos do século XII sabiam o seguinte” (Fanjul 2004, 38): “nenhum judeu deve sacrificar uma vaca para um muçulmano; não deve vender-se vestuário de leproso, de judeus, cristãos, nem de libertino; não se deverá consentir que nenhum cobrador de impostos, judeu ou cristão, use roupas de pessoa honrada, ou bom homem; não se devem vender livros de ciência a judeus ou cristãos, porque os traduzem e são atribuídos aos seus e aos seus bispos, embora sejam obra de muçulmanos; um muçulmano não deve dar massagens a um judeu ou a um cristão, nem mesmo limpar o lixo e os balneários, pois os judeus e os cristãos são adequados para estas tarefas, destinadas para pessoas vis. Um muçulmano também não deve cuidar dos estábulos e dos cavalos de um cristão, nem servir como embalador, ou agarrar o estribo, e se sabe que alguém o faz, deve repreendê-lo”.

Perante este cenário, é importante referir que as minorias cristãs e judias viviam situações de gravidade variável, mas em nada comparável a uma estadia no paraíso, porquanto estavam sujeitas ao imposto do *dhimmie*.

Este imposto era o resultado de um acordo ou contrato de concessão efectuado com a administração Muçulmana, o que permitia a estas minorias sobreviver fisicamente e manter a sua própria religião, dentro de determinados limites. Contudo, o mais grave do estatuto de *dhimmie*, segundo Fanjul, não eram as proibições e as obrigações, mas sim o próprio estatuto que era reconhecido ao grupo, e não ao indivíduo que, consequentemente, não tinha personalidade jurídica e permitia que a autoridade exercida sobre os líderes destas comunidades fosse enorme, assim como a pouca liberdade de acção e de culto, estava viciada, porque eram os emires e os califas, que nomeavam os chefes da comunidade cristã e judia (Fanjul 2004, 203).

Hodiernamente, e sublinhado por Fanjul, a poesia utiliza o *Al-Andaluz* como um “catalisador das suas frustrações actuais, dos mitos presentes e da recriação de uma imagem ideal de que se alimentam os árabes para não terem que enfrentar a auto-crítica que há muito necessitam e vão iludindo” (Fanjul 2004, 235).

Deste modo, nada melhor do que as referências a um paraíso perdido, por culpa alheia, e desta forma, o complexo de inferioridade refugia-se no passado glorioso (Fanjul 2004, 235).

Para Rosa María Magda, o *Al-Andaluz* é um exemplo paradigmático da criação de um mito fundacional, em que uns desejam fazer-se perdoar, outros reviver um passado glorioso e alguns recuperar o seu domínio através da violência (Magda 2008, 17).

Esta autora diz-nos que “a conquista da Península Ibérica realizou-se de uma forma violenta, como todas as conquistas” e, posteriormente, as populações cristãs e judias, dominadas pelo Islão e submetidas ao *dimmie* (o imposto que lhes permitia alguma autonomia, mas remetia para um estatuto social inferior e humilhante, pois deviam mostrar respeito não apenas pela religião mas por qualquer Muçulmano), não deviam passar à sua frente e, baixar a cabeça aos seus insultos, entre outras obrigações, mas sempre que os *dhimmies* se revoltavam contra estes normativos, foram duramente reprimidos (Magda 2008, 42-43).

3. A DEMOGRAFIA EUROPEIA E A PERSPECTIVA DA SUA EVOLUÇÃO

Huntington diz-nos que “se a demografia dita o destino da história, as movimentações de populações são o seu motor”, como aconteceu entre os séculos XVI e XX, e se por vezes, estas movimentações evoluíram pacificamente, noutras foram bastante violentas (Huntington 1996/1999, 232).

Este autor considera que o crescimento económico do Ocidente estimulou a emigração durante o século XIX, principalmente a europeia, materializada pela invasão demográfica de cerca de 55 milhões de pessoas entre 1821 e 1924, o que terá representado a dimensão mais importante do aumento do poder do Ocidente, enquanto o desenvolvimento económico das sociedades não ocidentais estimulou a emigração no século XX, estimando-se que em 1990 haveria cerca de 20 milhões de emigrantes de primeira geração nos Estados Unidos, 15,56 milhões na Europa e 8 milhões na Austrália e no Canadá (Huntington 1996/1999, 232-233).

Este sociólogo e economista alemão, refere que “as nações são geralmente definidas como moribundas quando as suas taxas de fertilidade são de 1,5 ou inferiores e, segundo este critério, considera serem trinta os países europeus que actualmente estão moribundos ou, como a França, assistem à transformação das suas culturas e populações devido ao crescimento das minorias étnicas e religiosas” (Heinsohn 2006).

Perante esta panorama demográfico, Heinsohn considera que a Europa está a encolher demograficamente enquanto a população dos países islâmicos (africanos e asiáticos), cresce vertiginosamente e desta forma perspectiva que “em 2020, haverá em todo o mundo cerca de um bilião de homens em idade de combater (com idades compreendidas entre 15 e 29 anos), dos quais apenas 65 milhões serão europeus e, simultaneamente, o mundo muçulmano terá aproximadamente cerca de 300 milhões de homens, muitos deles com poucas perspectivas de futuro nos seus países de origem” (Heinsohn 2006; Del Valle 2009, 247).

Heinsohn traça uma breve retrospectiva histórica da demografia europeia, afirmando que ao longo do século XV, a população europeia diminuiu de 70 para 40 milhões, devido aos surtos de peste bubónica e à pressão conquistadora dos exércitos muçulmanos. Perante esta situação de crise, o papa Inocêncio VIII respondeu em 1484, “decretando a pena de morte para as pessoas de ambos os sexos, que através de ofícios e encantos malditos, barbaridades e crimes horríveis, matavam crianças ainda no ventre da mãe (ou quem) impedisse as mulheres de engravidar”, tendo neste particular as parteiras sido alvo de perseguição e mortas (Heinsohn 2006).

Esta acção legislativa produziu resultados imediatos, tendo o número de nascimentos de varões na Inglaterra de 1510, quase duplicado e, entre 1500 e 1914, as mulheres da Europa Ocidental tiveram, em média, cerca de seis crianças, duas vezes mais que durante a Idade Média (Heinsohn 2006).

Os “filhos segundos” (aqueles que não herdavam), constituíam em quinhentos os excedentes masculinos da Europa (representando cerca de 10% dos homens em idade de combater, existentes naquela época) deram início à gesta dos Descobrimentos e à conquista do mundo e, como refere Heinsohn, apesar de terem perecido cerca de 80 milhões nos conflitos ao longo do globo e em guerras internas e genocídios na Europa, a sua população aumentou dez vezes, passando para 400 milhões, considerando que desta forma “a bomba populacional original foi uma arma concebida na Europa”, o que permitiu às potências europeias controlar cerca de 90% do globo ao longo dos séculos seguintes (Heinsohn 2006).

No início do século XX, a percentagem dos homens europeus em idade de combater tinha aumentado para 35%, contudo grande parte desta força foi desbaratada pelos dois conflitos mundiais da primeira metade deste século, pelo que, após 1945, a Europa perdeu todas as guerras em que se envolveu e combateu, desde a Indochina, passando pela Argélia até Timor. Eufemismos como a “emancipação das colónias” ocultaram as verdadeiras causas desta sequência de derrotas, porque segundo Heinsohn, “se os europeus se continuassem a multiplicar como no seu apogeu imperialista, o mundo ainda tremeria diante dos seus exércitos” (Heinsohn 2006).

Numa perspectiva demográfica, diametralmente oposta, os países muçulmanos no período de um século, têm mantido um crescimento dez vezes superior ao que a Europa realizou entre 1500 e 1900, tendo no último século, a população muçulmana disparado de 140 milhões para 1,4 biliões (Heinsohn, 2006; Del Valle 2009, 253).

Em termos globais, em 1914, a percentagem dos homens europeus em idade de combater situava-se em 27%, enquanto actualmente é de 9%. Esta percentagem é inferior aos 11% que existiam em 1500, o que demonstra e nos permite perceber a imagem transmitida pelo “pacifismo” e pelo *soft power* europeu, para dissimular a sua fraqueza e a sua impotência (Heinsohn 2006; Del Valle 2009, 253).²⁵

Esta realidade que existe na Europa, segundo Del Valle, “é social e demograficamente preocupante, porque a Europa deixou de renovar as gerações e, em simultâneo, acolhe grandes

²⁵ Para mais informação detalhada sobre este dilema cf. Libicki, Martin C.; Howard J. Shatz e Julie E. Taylor. 2011. Global Demographic Change and Its Implications for Military Power. Santa Monica, CA: RAND Corporation. <http://www.rand.org/pubs/monographs/MG1091.html>.

massas de imigrantes extra-europeus, maioritariamente islâmicos, cujo papel na natalidade do continente é cada vez maior” (Del Valle 2009, 248-249).

Nesta óptica, segundo Weiner, os Ocidentais receiam cada vez mais “estar agora a ser invadidos, não por exércitos e carros blindados, mas por emigrantes que falam outras línguas, veneram outros deuses, pertencem a outras culturas e também lhes roubam os empregos, ocupam as suas terras, beneficiam da segurança social e ameaçam o seu modo de vida” (Weiner, *in* Huntington 1996/1999, 233).

Mas, Huntington diz-nos que, este cenário se começou a desenhar no início dos anos 90 do século passado, quando “dois terços dos imigrantes na Europa eram Muçulmanos”, o que despoletou grandes preocupações na Europa, devido ao desafio demográfico e cultural que tal situação configurava, pois “os imigrantes representavam 10% dos nascimentos na Europa ocidental” e, os “Muçulmanos 50% dos ocorridos em Bruxelas” (Huntington 1996/1999, 234).

Esta alteração demográfica também é cultural, porque as diversas comunidades muçulmanas, (*p. ex.* as turcas na Alemanha e as argelinas em França), como refere Huntington, entre outros autores, “não se integraram nas culturas de acolhimento e, para maior preocupação dos Europeus, há poucos sinais de que tal venha a acontecer” (Huntington 1996/1999, 234).

A Europa nos primórdios do século XX, representava 25% da população mundial, mas em 2030, deverá representar apenas 6%, situação que se deverá manter, como refere Del Valle, porque a demografia europeia prossegue uma tendência decrescente, ao invés dos outros continentes que, têm um padrão demográfico de franco crescimento e “segundo a variante média da ONU sobre as perspectivas demográficas, a população da Europa do Sul deverá diminuir, passando de 145 milhões para 117 milhões de pessoas, enquanto a do Norte de África, aumentará de 174 para 303 milhões, e a da Ásia Ocidental de 188 para 424 milhões” (Del Valle 2009, 244).

Esta evolução positiva, da taxa de natalidade e da demografia não europeia, verificar-se-á principalmente nas camadas mais jovens, com mais instrução e formação, o que provocará uma enorme pressão no mercado laboral (Del Valle 2009, 244).

Segundo um estudo do Centro de Estudos de Sondagens PEW, a população muçulmana na Europa em 1990, era aproximadamente de 29.6 milhões de pessoas, aumentando para 44.1 milhões em 2010 e, prevê-se que possa ultrapassar os 58 milhões antes de 2030 (PEW 2011, 121).

Neste quadro demográfico, a actual população muçulmana na Europa, corresponde aproximadamente a 6% da população total da Europa, enquanto em 1990 correspondia a 4.1%. Contudo, as previsões demográficas apontam para que em 2030 os muçulmanos representem 8% da

população europeia, apesar da população muçulmana na Europa continuar a aumentar, a sua percentagem global permanecerá reduzida, a qual representará menos de 3% do total da população muçulmana, praticamente a mesma que existia em 2010, cerca de 2.7% (PEW 2011, 121).

Acerca desta situação, José Manuel Freire Nogueira, destaca que “o que não oferece qualquer dúvida é a debilidade geopolítica de um Estado povoado, maioritariamente, por uma população envelhecida”, porque significa que é um Estado “em vias de perder a sua vitalidade e a sua força”. Nesta perspectiva, Freire Nogueira sublinha que se este Estado, “também for importador de mão-de-obra jovem e não tiver a capacidade e a sageza para a integrar nos seus padrões culturais e políticos, poderá, ou mudar radicalmente as suas características identitárias, ou mesmo, implodir” (Nogueira 2007, 50).

Por outro lado, refere ainda este autor, se os fluxos migratórios não forem controlados, podem também, “descaracterizar uma identidade nacional e, passadas poucas gerações, uma nação poderá ver alterado, quase completamente, o seu carácter nacional”. Nesta vertente, sublinha que estes fluxos podem alterar o binómio território – população e, deste modo, “introduzirem, quer ao nível da geopolítica externa dos Estados, quer ao nível da sua geopolítica interna, factores que não são redutíveis a um jogo de soma nula”, porquanto, “o que uns ganham não é, muitas vezes, equivalente ao que os outros perdem e, em determinadas circunstâncias todos podem ficar a perder (Nogueira 2007, 51).

Perante este contexto, citamos Hans Morgenthau o qual refere que, entre os elementos caracterizadores do poder encontram-se a geografia, os recursos naturais (alimentos, matérias-primas e petróleo), a capacidade industrial, o estado da preparação militar (tecnologia, liderança e quantidade e qualidade das Forças Armadas), a população (distribuição e tendências), as características nacionais, a moral nacional e a qualidade da diplomacia (Morgenthau 1948/2006, 113-175). Para este autor, as matérias-primas, assim como os factores geográficos e a autonomia na obtenção de alimentos, estão entre os componentes estáveis ou relativamente estáveis do poder dos estados, pois os componentes variáveis seriam a capacidade industrial, a preparação militar e o tamanho da população (Morgenthau 1948/2006, 113-175).

O General Cabral Couto diz-nos que desde os tempos mais remotos, os vários tipos de unidades políticas históricas, desde a tribo ao Estado-Nação, visaram as mesmas aspirações humanas fundamentais que se podem resumir à segurança, prosperidade e bem-estar, e como o devir histórico bem ilustra, a incapacidade de realização destes objectivos por qualquer tipo de unidade política, está na origem da sua queda (Couto 1998, 23). Concomitantemente refere que, os objectivos últimos ou

teleológicos da Política e que determinam a essência do que é político são a Segurança, o Progresso e o Bem-Estar Social e, alguns autores acrescentam o Prestígio e o Triunfo de uma Ideia (Couto 1998, 64).

Nesta perspectiva e, do ponto de vista da sua importância, os objectivos políticos podem ser classificados como: vitais, importantes ou secundários.

Cabral Couto considera vitais, os objectivos cuja consecução é entendida como directamente indispensável à sobrevivência nacional, pelo que, se for necessário, o Estado mobilizará para a sua obtenção ou preservação, todos os recursos e recorrerá a todos os meios ou processos, militares ou não militares que estiverem ao seu alcance. Um objectivo vital não é negociável e por eles morre-se (p. ex. a liberdade de circulação nos mares). São importantes os objectivos que se relacionam, de forma significativa, com os fins últimos da política, mas sem serem indispensáveis à sobrevivência nacional, de modo que poderão obrigar ao emprego da força militar, mas de uma forma limitada e de acordo com um esforço proporcional ao valor atribuído ao objectivo em jogo. Diz-se que por objectivos importantes combate-se e por objectivos secundários, negocia-se (Couto 1998, 65-66).

Perante este cenário e a tendência da evolução da demografia europeia, Jean-Paul Gourévitch, considera que os principais desafios colocados à Europa, no início do século XXI, são de quatro tipos (Gourévitch 2007, 307): em primeiro lugar, surge o problema colocado às economias pelo envelhecimento da população europeia; segue-se a luta contra as diversas tipologias de discriminação que dificultam a vida dos emigrantes e daqueles que convivem com eles; concomitantemente, promovem-se medidas para controlar a emigração ilegal e, deste modo evitar-se, o aumento da agitação social; e por último, a gestão cuidadosa da economia informal, a qual tem vindo a crescer em todo o mundo.

3.1. A tipologia das migrações

Juan Carlos Velasco, diz-nos que as migrações constituem uma prática tão antiga como a própria condição humana e converteram-se num factor estrutural primordial, num dos macro-fenómenos que melhor definem o nosso tempo e num complexo desafio para as sociedades contemporâneas. Constituem uma parte relevante da globalização, cuja temática se converteu em política de Estado (Velasco, *in* Rosas 2008, 197-198).

As migrações estão mais do que nunca no centro dos grandes debates da sociedade do século XXI, porque suscitam inúmeras questões que interpelam o futuro da Europa e do mundo e, para Gourévitch, as migrações na Europa, materializam-se em quatro vectores (Gourévitch 2007, 19-20):

- A Europa que outrora foi um continente de emigração, quer interna quer externa, tornou-se progressivamente um continente de emigração externa e migrações internas no interior do seu espaço.
- A imprecisão dos termos usados e a ausência de fiabilidade das estatísticas não permitem que a Europa tenha registos dos seus fluxos migratórios.
- A variedade de formas e os padrões de emigração, as suas flutuações dependendo quer da situação nos países de origem quer do contexto internacional, os movimentos migratórios que fazem com que os imigrantes possam chegar a um país europeu, ficar ou deslocar-se para outro, preparar o regresso a casa ou fixar residência permanente no local dificultam a abordagem sintética. No entanto, é crucial para o estabelecimento de uma política europeia, ou simplesmente para a coerência dos dispositivos de acolhimento e harmonização legislativa.
- A emigração, que priva um país do vigor das suas forças vivas, torna-o mais pobre. O fosso Norte-Sul está a aumentar, mesmo que alguns imigrantes transfiram fundos para ajudar as suas famílias a permanecer no seu país.

Os estudos clássicos sobre a migração classificam os fluxos migratórios em três categorias que vão desde a migração de trabalhadores estrangeiros por razões de ordem económica, aos movimentos políticos e religiosos que requerem o estatuto de asilo e ainda, a migração da família, motivada pelo reagrupamento familiar com a entrada das mulheres e filhos (Gourévitch 2007, 66).

Esta trilogia corresponde aos fluxos migratórios que vários países europeus conheceram desde finais do século XIX até finais do século XX. Após o final da segunda guerra mundial e principalmente na década de 1960, a migração na Europa foi principalmente de mão-de-obra masculina que não tinha como objectivo primordial casar no país de acolhimento ou trazer as suas famílias mais tarde. Mas posteriormente, com a melhoria das suas condições económicas e financeiras, criaram-se as condições para o reagrupamento familiar e a migração social (Gourévitch 2007, 66).

Gourévitch considera que a “globalização e a pobreza têm criado um cenário complexo e diversificado” pelo que a trindade original deu lugar à diversificação actual conforme se discrimina, as quais podem acontecer de forma isolada ou combinada (Gourévitch 2007, 67-69):

- A migração laboral, de forma permanente ou sazonal, onde podemos incluir, a migração empresarial; de valorização de competências; estudantil, principalmente com o advento do programa Erasmus; pendulares, entre o país de origem e o país de acolhimento, assim como, as migrações no sector do desporto e da cultura e até a migração de “charme”, onde se insere a prostituição.
- A segunda categoria que representa a emigração familiar e social comporta duas motivações muito diferentes, ou seja, as mulheres e os seus filhos que se juntam aos maridos e aos seus pais. Nesta variante insere-se a migração conjugal; a pré-natal; a social; médico-sanitária; fiscal; de jovens e de aposentados.
- A terceira categoria, a migração política, surge quando as vítimas de perseguições políticas ou religiosas procuram asilo no exterior para escapar aos riscos que enfrentam no seu próprio país. Actualmente podemos também associar a migração ambiental e a migração militante.

Os sociólogos Stephen Castles e Mark J. Miller identificaram em 1993, quatro tendências que caracterizam a matriz das migrações contemporâneas, as quais ainda se verificam actualmente (Castles e Miller 2009, 10-12; Velasco, *in* Rosas 2008, 198):

- A globalização proporciona movimentos migratórios cada vez mais globais, afectando cada vez mais países que tanto são emissores como receptores;
- A aceleração dos movimentos migratórios, que se verifica quando as pessoas passam as fronteiras para mudar de lugar de residência e são em maior número do que antigamente;
- A diversificação das migrações, porque relativamente ao que acontecia em épocas anteriores, a maior parte dos países recebe simultaneamente vários tipos de emigrantes, desde trabalhadores a refugiados, entre outros;
- A feminilização resultante do aumento do número de mulheres que emigram, facto que está estritamente relacionado com as mudanças no mercado global de trabalho e aos diversos tipos de papéis desempenhados pela mulher, com destaque, entre outras coisas, para o aumento da procura de trabalhadores domésticos e para o “tráfico de mulheres”.

Estes autores consideram que vivemos “na era da migração” e que as “tendências demográficas têm o potencial para desestabilizar sociedades previamente pacíficas e para reconfigurar de forma crítica, Estados até então homogéneos”, gerando alterações nas estruturas demográficas, económicas

e sociais, assim como introduzem novas diversidades culturais que por vezes confrontam a identidade nacional (Castles e Miller 2009, 1-4; Shore 2007, 121).

Nesta perspectiva, referem que nesta centúria poderemos assistir à maior transferência de capital humano da História, bem como ao alargamento do fosso entre as nações ricas e pobres, ao incremento de acordos de comércio livre e a proliferação dos conflitos que vão catalisar e potenciar movimentos migratórios. Se acrescentarmos a este cenário, a falta de mão-de-obra europeia e a sua numerosa população envelhecida, bem como o crescimento da juventude nos Estados muçulmanos, principalmente na orla do mediterrâneo, facilmente podemos concluir que a atracção pela Europa será muito forte, tal como aconteceu nas décadas após o fim da 2ª Guerra Mundial (Castles e Miller 2009, 4-7; Shore 2007, 121).

Esta realidade social coloca novos desafios às identidades nacionais dos Estados-Nação, porque a evolução crescente de emigrantes na Europa, principalmente de matriz muçulmana, assim como a reunificação das famílias e dos seus descendentes, poderão, “inevitavelmente reformular, ou, no mínimo, ameaçar, a identidade histórica do país anfitrião”, devido à sua cultura, costumes e idiossincrasia, ser tão variada e até diferente em relação à dos países acolhedores. Deste modo, a identidade islâmica constitui o seu factor de coesão, principalmente na segunda e terceira gerações, que se confrontará com a filosofia do Estado-Nação que tal como se desenvolveu desde o século XVIII, tem por base conceptual, a unidade cultural e política” (Castles e Miller 2009, 14-16; Shore 2007, 122).

Neste sentido, a segurança societal emergiu devido às preocupações relacionadas com as ameaças e as vulnerabilidades que afectam os padrões de identidade e cultura comunitária, duas questões que se destacaram na agenda internacional no início do século XXI, principalmente nas relações entre o centro e a periferia, resultante das migrações e o inevitável choque de identidades civilizacionais rivais, porquanto a emigração ameaça a identidade comunitária e a cultura das sociedades de acolhimento, alterando directamente a composição étnica, cultural, religiosa e linguística da população (Buzan 1991, 447).²⁶

Os problemas resultantes da emigração entre as sociedades, dificilmente podem evitar o aumento de barreiras e tensões entre elas, porquanto um país, para se resguardar do afluxo humano

²⁶ Barry Buzan diz-nos que a maioria das sociedades resultou de anteriores migrações humanas e que, apesar de muitos defenderem a diversidade cultural resultante da emigração, esta torna-se uma questão de números, porquanto, um fluxo elevado de estrangeiros vai ameaçar a capacidade da sociedade de acolhimento reproduzir-se como outrora, facto que gera as condições de crescimento de um eleitorado político hostil para controlar a imigração, como se verifica actualmente na Europa, com o crescimento eleitoral dos partidos nacionalistas e de extrema-direita. Como refere Buzan, a emigração descontrolada, pode atolar a cultura existente, como aconteceu com as migrações europeias a partir do século XVI que foram ameaças (e não apenas as societais) para os povos colonizados, o que perdurou até aos nossos dias, traduzindo-se actualmente pelo impacto cultural do turismo de massas (Buzan 1991, 447).

indesejado, tem não só de erigir barreiras jurídicas e físicas à sua entrada, mas também enfatizar a diferenciação da sociedade cujos membros pretende excluir. Assim, Buzan refere que as questões relacionadas com o estatuto e a etnia são impossíveis de evitar, pois quando se tratam os emigrantes como uma espécie de criminosos, geram-se as condições propícias para o antagonismo entre os emigrantes e as sociedades acolhimento (Buzan 1991, 448).

Observado por este prisma, o problema da emigração não existe isoladamente, porquanto segundo Buzan, insere-se no choque de identidades civilizacionais rivais, entre o Ocidente e as sociedades da periferia. Para este investigador, esta “ameaça” reflecte a velha ordem de predomínio Ocidental, ou seja, é um dilema muito mais do centro para a periferia do que o contrário, embora a existência de comunidades de emigrantes no centro signifique que, poderá haver alguma ameaça real da periferia para o centro, como por exemplo, a possibilidade de uma “quinta coluna” se infiltrar e executar ataques terroristas (Buzan 1991, 448).

Buzan salienta que este choque entre identidades civilizacionais é sobretudo evidente entre o Ocidente e o Islão. Esta afirmação é justificada pela oposição entre os valores seculares e os religiosos, resultantes da rivalidade histórica entre o Cristianismo e o Islão que, segundo Buzan se devem às rivalidades com o poder ocidental, assim como aos ressentimentos resultantes do domínio ocidental na estruturação política pós-colonial no Médio Oriente, e à amargura e humilhação da comparação injusta entre as realizações da civilização islâmica e ocidental durante os últimos dois séculos (Buzan 1991, 448).

Para se percepçionar plenamente a complexidade da situação em que se encontram e confrontam as comunidades na diáspora, Peter Waldmann recorreu à definição clássica de Robin Cohen que incorpora oito características importantes (Cohen, *in* Waldmann 2010, 5):

1. A saída da pátria, processa-se muitas vezes de forma traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras;
2. A saída da pátria resulta normalmente, da procura de trabalho ou visa atingir objectivos comerciais ou coloniais;
3. Um mito e uma memória colectiva sobre a pátria.
4. A idealização de uma pátria ancestral e um compromisso colectivo para a manter, restaurar e até mesmo recriar.
5. O surgimento de um movimento de regresso.
6. Uma forte consciência grupal e étnica, sustentada durante um longo período de tempo, baseada num sentimento de diferenciação.

7. Relacionamento conturbado com as sociedades de acolhimento que sugere falta de aceitação.
8. Um sentimento de empatia e solidariedade com os membros do mesmo grupo étnico localizado noutros países de acolhimento.

Perante estas características evidenciadas pelas comunidades da diáspora, a ilação fundamental a retirar é que os seus membros, com o passar do tempo, deixam de pertencer unicamente a um país, mas a dois ou mais países, simultaneamente. Por um lado, continuam a ser atraídos pela pátria, distante e representada pela origem étnica e/ou religiosa comum aos emigrantes e a uma recordação idealizada do passado, mas por outro lado, também são confrontados com as condições e expectativas impostas no país de acolhimento (Waldmann 2010, 5).

Com alguma frequência, a primeira geração atingiu um patamar de equilíbrio entre as tendências e as necessidades conflituantes entre estes dois pólos, adaptando-se às exigências das sociedades de acolhimento, quer nas suas tradições sócio-económicas quer ao nível profissional, mas mesmo assim, continua profundamente ligada à cultura e religião do país de origem (Waldmann 2010, 5).

Para os descendentes desta geração de emigrantes, estas distinções foram-se tornando progressivamente desactualizadas, pois têm de enfrentar dois “mundos diferentes”: um que encontra expressão no discurso idealizado dos seus pais e avós, e outro, com o qual convivem diariamente nas relações com os seus pares (alunos, professores, entre outros) que gera inevitavelmente tensões e confrontos, pois são confrontados com a adaptação ou a resistência, a obediência às normas e às leis ou a revolta e a subversão que pode gerar desintegração e contestação social (Waldmann 2010, 5).

Os primeiros emigrantes muçulmanos para a Europa, segundo Lebl, eram provenientes de áreas urbanas e tendiam a ser mais educados e profissionais, relativamente às sociedades que deixavam, foram, na sua generalidade, mais receptivos e propensos na adaptação à cultura e aos valores ocidentais. Em sentido inverso, os emigrantes mais recentes, são na sua maioria oriundos de áreas rurais e, por isso, congregam as características mais tradicionais da vida e dos costumes sociais, estando por vezes, as suas crenças e os seus valores, em desacordo e até em confronto com os que predominam nas sociedades ocidentais de acolhimento (Lebl 2010, 49).

Noutra perspectiva de análise, Emmanuel Todd diz-nos que, a evolução cultural a que assistimos actualmente no mundo, assenta em dois parâmetros fundamentais (Todd 2002, 35): “a generalização da alfabetização das massas e a difusão dos processos de controlo da natalidade”.

Como consequência deste desenvolvimento cultural que se manifesta um pouco por todo o globo, apesar da sua variação, Todd considera que “num futuro não muito distante”, poderemos constatar a “alfabetização total do planeta”, a qual para as “gerações mais jovens poderá ser alcançada por volta de 2030”. Este progresso da alfabetização proporciona alterações ao nível social, porquanto logo que os homens e sobretudo as mulheres, aprendem a ler e a escrever, inicia-se o controlo da natalidade (Todd 2002, 36-37).

Esta evolução cultural constitui um factor a considerar para compreendermos as motivações que estão na génese dos movimentos migratórios para a Europa e para os Estados Unidos, conjugadas com as suas paupérrimas condições de vida nos seus países de origem e a procura de um futuro melhor (Todd 2002, 37).

A trilogia clássica “alfabetização/revolução/baixa do índice de natalidade”, para Todd é motivadora da desestabilização política, realizada sobretudo pelo género masculino, a qual normalmente antecede, a difusão do controlo da natalidade que depende essencialmente das mulheres, factores que levaram Todd a prever em 1976, na obra “La Chute Finale”, a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, como consequência da baixa fecundidade (Todd 2002, 44-45).

3.2. A estratégia do movimento *jihadista* para penetrar e instrumentalizar a diáspora

Segundo Barry Buzan, a combinação das ameaças da emigração e o choque de culturas proporcionam o cenário para uma espécie de guerra fria societal entre o centro e, pelo menos, parte da periferia e, especificamente, entre o Ocidente e o Islão, situando-se a Europa na linha da frente (Buzan 1991, 449).

Robert S. Leiken, diz-nos que a emigração e o terrorismo são fenómenos sociais independentes, decorrentes de causas diversas e com objectivos radicalmente diferentes, os quais têm crescido dramaticamente nas últimas décadas, dando origem à emigração em massa e ao terrorismo global que convergiram e se cruzam de forma visível e perigosa na Europa Ocidental. Segundo este autor, durante mais de uma década, a Europa constituiu um refúgio para diversos “dissidentes” do Médio Oriente (Leiken 2005, 1).

Esta emigração em massa que se verificou para a Europa Ocidental, foi uma consequência da 2ª Guerra Mundial e dos programas subsequentes de convites, endereçados pelos países industrializados do Ocidente que desfrutavam de um crescimento económico, aos trabalhadores dos países mais

pobres do Mediterrâneo, da Europa Oriental, e das ex-colónias, realizados durante as décadas de 1950 e 1960, para executarem trabalho intensivo de baixo custo, colmatarem a escassez de mão-de-obra e reforçarem os sectores industriais menos competitivos (Leiken 2005, 3; Fetzer e Sofer 2005, 2).

Com estas medidas de apoio e convite à emigração, os governos europeus pensaram que estes trabalhadores iriam permanecer temporariamente no continente e, posteriormente regressariam aos seus países de origem. Contudo, com a melhoria das suas condições económico-financeiras e fruto das políticas de reunificação familiar, estes trabalhadores trouxeram as suas famílias, fixaram-se e, passaram de temporários a permanentes (Leiken 2005, 3; Fetzer e Sofer 2005, 2-3).

Com a fixação das famílias, alterou-se também o cenário social e político, pois os emigrantes na sua qualidade de residentes permanentes passaram a preocupar-se não apenas com os seus direitos políticos e económicos, mas também com as suas necessidades culturais e religiosas, emergindo desta forma, situações políticas relacionadas com os direitos religiosos dos emigrantes e em particular dos cidadãos Muçulmanos (Fetzer e Sofer 2005, 3).

Neste sentido, os governos europeus foram subitamente confrontados com questões relacionadas com a acomodação das práticas religiosas muçulmanas em instituições públicas, como escolas, prisões e hospitais, ou modelos de desenvolvimento para estas comunidades, assim como, a necessidade de produção de legislação específica para protecção dos Muçulmanos contra a discriminação religiosa (Fetzer e Sofer 2005, 3).

Neste universo, Leiken considera que uma parte da população emigrante constitui um desafio à coesão social e alguns consideram mesmo, uma ameaça à segurança internacional, devido à interligação e sobreposição das redes migratórias com as células *jihadistas* terroristas, como se comprovou nos atentados de 11 de Março de 2004, em Madrid, assim como no assassinato de cineasta Theo van Gogh e, nos atentados de Londres, em 7 de Julho de 2005 (Leiken 2005, 3).

Como já referimos anteriormente e, tendo em consideração que as projecções demográficas devem sempre ser analisadas com alguma reserva, pois são baseadas em extrapolações de tendências sobre o futuro, as quais podem ser alteradas por diversos factores (Shore 2007, 125), todos os dados e projecções da demografia europeia indicam que a Europa, dentro de aproximadamente 50 anos, deverá deixar de ser um actor importante no sistema internacional, devido a um conjunto de factores, como o decréscimo populacional, a saturação de idosos, pouca população em idade activa e o estado de protecção social em risco, que no seu conjunto poderão converter a Europa, inexoravelmente, num deserto demográfico (GEE 2009, 11).

A confirmar-se esta perspectiva, a Europa será caracterizada pelo despovoamento e pela gerontocracia, porque a sua taxa de natalidade varia entre 1,4 e 1,5 filhos por mulher, enquanto a taxa de natalidade que assegura a viabilidade de uma sociedade é de 2,1 filhos por mulher, o que significa que actualmente os europeus não conseguem garantir a substituição da sua população, sendo a única região do globo que não consegue atingir este objectivo (GEE 2009, 11-12).

Esta tendência diz-nos que a primeira consequência da crise demográfica será uma crise económica, estimando-se que em 2050 a Europa terá menos 52 milhões de pessoas em idade activa do que actualmente, provocando uma diminuição da produção e o aumento inerente dos gastos com a segurança social, pois haverá apenas duas pessoas a trabalhar por cada cidadão aposentado, enquanto actualmente são quatro. Se tais factos se continuarem a manter, serão colocados problemas de sustentabilidade, segurança e bem-estar no futuro (GEE 2009, 12).

Esta realidade poderá a curto prazo ser amenizada pela emigração, contudo novos problemas poderão surgir. Como já referimos, chegam cada vez mais emigrantes muçulmanos à Europa e segundo dados da UE, entram anualmente, cerca de um milhão de emigrantes muçulmanos legais e cerca de 500.000 ilegais, os quais têm três vezes mais filhos do que os autóctones, o que poderá fazer com que em 2050, segundo estimativas por defeito, aproximadamente 20% da população europeia será muçulmana (GEE 2009, 14).

Por outro lado, outras perspectivam que dentro de 50 anos, entre 30 a 50% dos europeus sejam muçulmanos, o que necessariamente vai influenciar toda a sociedade, nomeadamente ao nível dos sistemas de ensino e de saúde, assim como nas instituições políticas, judiciais e policiais (GEE 2009, 15).

Esta perspectiva de evolução e alteração demográfica tinha já sido elencada pelo presidente argelino Bumedienne, em 1963, quando discursou na Assembleia Geral da ONU e disse: “as massas provenientes do hemisfério sul acorrerão ao hemisfério norte em busca da prosperidade de forma cada vez menos amistosa. (...) É com o ventre das nossas mulheres que ganharemos a batalha contra o norte colonialista” (Bumedienne, *in* Del Valle 2009, 241).

O arcebispo de Izmir na Turquia, Giuseppe Germano Bernardini, escreveu uma carta ao Sínodo dos Bispos, em 13 de Outubro de 1999, acerca do alegado programa que os Muçulmanos delinearam para a “expansão e reconquista” da Europa, referindo três pontos (Spencer 2008, 270; MEQ 1999):

1. Durante uma reunião inserida no diálogo entre o mundo islâmico e cristão, um representante Muçulmano, falou aos participantes e, a certa altura disse, com muita calma e serenidade, o

seguinte: “graças às vossas leis democráticas nós vos invadiremos; graças às nossas leis religiosas nós vos dominaremos”.

Bernardini referiu também que o plano de conquista e domínio começou com o advento dos proventos do petróleo e a construção de mesquitas e centros culturais em países cristãos onde existem comunidades islâmicas, inclusive Roma, o centro do cristianismo.

2. Durante outro encontro entre responsáveis cristãos e Muçulmanos (sempre organizados por cristãos), um participante cristão perguntou publicamente aos Muçulmanos presentes qual a razão porque não organizavam, pelo menos uma vez, uma reunião semelhante, tendo obtido como resposta o seguinte: “Por que devemos? Vocês não têm nada para nos ensinar e nós não temos nada para aprender convosco.” Para Bernardini esta posição foi elucidativa, pois considerava factual que condições como “diálogo”, “justiça”, “reciprocidade”, ou conceitos como “Direitos do Homem” e “Democracia”, tinham um significado completamente diferente para os Muçulmanos e para os Ocidentais.
3. Num mosteiro católico, em Jerusalém, trabalhava um criado muçulmano, honesto, gentil e muito respeitado. Porém, certo dia, disse aos clérigos católicos o seguinte: “Os nossos chefes encontraram-se e decidiram que todos os infiéis devem ser mortos, mas não deveis temer porque eu vos matarei sem sofrimento”.

Pelo mesmo diapasão, referiu-se Muammar Khadafi, em 10 de Abril de 2006, na televisão Al-Jazira (MEMRI 2006; Khadafi, *in* Del Valle, 241): “O mundo tem de se tornar muçulmano. (...) Há 50 milhões de Muçulmanos na Europa. Há sinais de que *Allah* pretende fazer triunfar o Islão na Europa, sem o recurso aos sabres ou a outras armas de conquista militar. Estes 50 milhões de Muçulmanos vão transformar a Europa num continente muçulmano em poucas décadas. (...) *Allah* mobilizou a nação muçulmana da Turquia, o que somará mais de 100 milhões de Muçulmanos aos já existentes na Europa. Tanto pior para a Europa e para os Estados Unidos, que terão de aceitar tornar-se islâmicos e seguir o curso da história, ou declarar guerra aos Muçulmanos”.

Estes exemplos inserem-se naquilo que, alguns teóricos do islamismo radical, têm tentado consolidar e designar como “conquista silenciosa da Europa” (GEE 2009, 27).

Esta acção, consistirá na utilização e aproveitamento das suas taxas de natalidade, muito superiores às das sociedades em que se instalam, fazendo com que o Islão seja um actor cada vez mais importante no seio da Europa e, conseqüentemente, qualquer acontecimento no mundo islâmico, repercutir-se-á necessariamente na Europa (GEE 2009, 31).

Esta conquista silenciosa, segundo Aristegui, não será absolutamente espontânea, mas uma consequência de uma estratégia que visa *ad initium* assumir o controlo de bairros e posteriormente, de vilas e cidades, normalmente em locais com grande simbolismo para o islamismo radical e o Islão ultraconservador, como por exemplo, as cidades de Córdoba, Granada e Sevilha em Espanha (Aristegui 2005, 240).

Inserido no ambiente gerado e proporcionado por estes fluxos migratórios, emergem as organizações criminosas ligadas aos vários tráficos, designadamente o tráfico de seres humanos, desde as pequenas redes responsáveis pela travessia do estreito de Gibraltar, em pequenas e frágeis embarcações, até às mais sofisticadas com ligações ao crime organizado que, segundo Aristegui, controlam o fluxo de emigrantes ilegais de qualquer proveniência, constituindo-se como plataformas facilitadoras da passagem de emigrantes, o que possibilita aos movimentos *jihadistas* muçulmanos, um universo de potenciais recrutas e fontes de financiamento para as suas redes terroristas (Aristegui 2005, 239-240).

Estes grupos islâmicos, normalmente, conhecem em detalhe, os problemas inerentes à diáspora islâmica na Europa, desde os seus países de origem, às suas mentalidades, aspirações e anseios, o que lhes proporciona uma clara vantagem na tentativa de influência e controlo destas comunidades, que na perspectiva de Aristegui, são os argumentos basilares que os islamistas usam para incutirem as suas próprias convicções, como parte essencial da sua agenda colectiva, através de uma retórica de apoio e defesa dos direitos e reivindicações destas comunidades (Aristegui 2005, 249).

Quanto ao processo de recrutamento, segundo este autor as organizações religiosas ultraconservadoras, islamistas radicais e mesmo as *jihadistas*, começam por recrutar os emigrantes magrebinos nos seus países de origem, antes de estes partirem para a Europa, ou logo após a sua chegada, com um método simples e eficaz (Aristegui 2005, 253): “os militantes encarregados do recrutamento, circulam pelos portos e aeroportos em busca de potenciais candidatos à emigração, oferecendo todo o tipo de assistência e apoio para os levar para a Europa, desde assessoria jurídica e legalização da situação, até ao alojamento nos primeiros dias e auxílio na procura de emprego”.

Aristegui, diz-nos que a garantia de submissão e obediência dos novos recrutas, materializa-se através do casamento de raparigas, com baixo nível académico, com militantes islamistas insubmissos, para quem tais enlaces constituem uma obrigação, imposta pelos seus chefes, ao invés dos activistas mais leais que consideram este acto um prémio pela sua dedicação (Aristegui 2005, 255).

Esta conduta visa também controlar e converter, ao islamismo radical, estas mulheres que normalmente são aliciadas pela oferta de apoio no país de destino e não necessariamente pela sua

convicção, pelo que o vínculo com o extremismo islamista é frágil e deve ser fortalecido, para evitar deserções e até aumentar a sua base de apoio, o que segundo Aristegui, por vezes é elevado a extremos, garantindo-se a lealdade das novas recrutas, obrigando-as a abandonar os seus maridos, para se unirem a outros militantes (Aristegui 2005, 255).

Relativamente aos *imãs* e professores radicais enviados para a Europa, estes são seleccionados em função do seu elevado grau de fanatismo, firmeza nas suas convicções, capacidade de recrutamento e formação em técnicas avançadas de doutrinação, assim como pelo seu desconhecimento do Ocidente e das suas sociedades (Aristegui 2005, 263).

Para Aristegui, o papel desempenhado por estes *imãs*, revela-se crucial para a batalha que o Islão radical trava pelo controlo do mundo islâmico, e não só, porquanto estas organizações sabem melhor do que ninguém que nenhum destes objectivos pode ser alcançado, sem conseguirem penetrar e derrotar o Ocidente, constituindo a diáspora islâmica na Europa, o seu cavalo de Tróia nos próximos vinte ou trinta anos (Aristegui 2005, 263). Neste sentido, a sua estratégia assenta em três vectores fundamentais (Aristegui 2005, 264):

- Primeiro, enviam militantes com a missão de se integrarem nas comunidades islâmicas existentes nos países ocidentais, e posteriormente alterarem as suas estruturas. Visam sobretudo, anular os moderados, que são os maiores inimigos do radicalismo.
- Posteriormente, enviam *imãs* e *mullahs*, extremamente fanáticos e motivados contra o Ocidente, com o objectivo de dominarem e influenciarem as comunidades islâmicas da Europa, especialmente os emigrantes.
- Em terceiro, enviam emires bem motivados, preparados e doutrinados, para formarem e liderarem células terroristas, activas ou adormecidas que recrutarão entre os Muçulmanos que já vivem na Europa.

Outro aspecto a considerar, sobretudo em países onde abundam salas de culto islâmico, legais ou clandestinas, é o nível de formação de alguns *imãs*. Este facto, levanta muitas interrogações, pois muitos dos responsáveis pelo culto em pequenas mesquitas, não possuem a formação adequada e têm de desempenhar outras tarefas em paralelo, para garantirem a sua subsistência, podendo facilmente, adoptar e transmitir a retórica radical. Como refere Sandra Costa, esta realidade existe, porque apenas as mesquitas mais importantes, têm possibilidade de suportar os custos económicos de terem alguém dedicado exclusivamente ao culto e aos crentes (Costa, *in* Pinto, 2006, 152).

O extremismo e o terrorismo no século XXI, segundo Leiken, emanam da mesma população, convertendo o descontentamento em rebelião eleitoral e crise, como se constatou na controvérsia do uso do véu pelas mulheres muçulmanas em França, a crise de asilo na Grã-Bretanha, e a reacção ao assassinato de Van Gogh na Holanda (Leiken 2005, 4).

Este autor refere também que, apesar da existência de vários lobbies pro-emigração e de alguns investigadores que invectivam ou abordam a ligação do terrorismo de matriz islamista à emigração internacional com condescendência, tal postura defensiva, não vai suportar aquilo que Alexander Solzhenitsyn designou como a “alavanca impiedosa dos acontecimentos” (Leiken 2005, 4; Solzhenitsyn 1978).

Leiken considera que existem na Europa Ocidental dois tipos de Muçulmanos candidatos a terroristas, os *outsiders* e os *insiders* (Leiken 2005, 7).

Como *outsiders*, considera os estrangeiros e os estrangeiros dissidentes, normalmente estudantes ou aqueles que procuram asilo, devido à repressão anti-islamista no Médio Oriente. Entre estes, encontram-se os *imãs* radicais que pregam o islamismo extremista, favorecem o recrutamento de terroristas nas mesquitas e servem como mensageiros ou até lideram grupos terroristas (Leiken 2005, 7).

Estas tarefas são facilitadas pela integração europeia e concretamente pelo acordo de Schengen que, permite a livre circulação interna entre os países signatários, porquanto, qualquer cidadão de um país terceiro, após ter entrado num país da UE, tem praticamente livre acesso a todos. Leiken, integra também neste grupo, os emigrantes de primeira geração, sejam residentes legais ou ilegais, pequenos comerciantes ou criminosos, como os que perpetraram os atentados de Madrid em 2004 (Leiken 2005, 7).

Como *insiders*, Leiken classifica os cidadãos de segunda e terceira gerações que nasceram nos países de acolhimento dos seus pais, (muitas vezes descendentes dos alegados trabalhadores convidados), os quais na sua maioria estão desintegrados e desempregados e consequentemente, são vítimas da mobilidade descendente e de uma espécie de assimilação do contraditório anti-ocidente (Leiken 2005, 7).

O estudante de informática Omar Khyam e capitão da equipa de futebol de Sussex, na Inglaterra, que sonhava jogar pela selecção do seu país, foi detido em Abril de 2003, com outros sete jovens paquistaneses de segunda geração, na posse de meia tonelada de explosivos destinados a Londres, constitui um bom arquétipo dos recrutas de segunda geração, porquanto tinha uma perspectiva de mobilidade social ascendente, ao invés de outros moradores em bairros sociais dos subúrbios das

grandes cidades, os quais reproduzem na Europa Ocidental, os dois paradigmas sociais que, Gilles Kepel considera estarem na base dos movimentos islamistas que se desenvolveram em países islâmicos como a Argélia, o Egito e a Malásia: “a burguesia devota e os moradores em bairros sociais desfavorecidos” (Leiken 2005, 7 e Kepel 2006, 81-105; 159-176).

Ora, perante este cenário, como refere Henrique Raposo, as comunidades islâmicas colocam alguns problemas de segurança à Europa que actualmente é um dos palcos centrais da *jihad* global protagonizada pelo movimento *jihadista* salafista global (Raposo, s/d).

A islamização que se pratica neste terreno, está imbuída pela “*jihad* subterrânea” que como sublinha Djavann, apesar de ser aparentemente *soft*, funciona muito bem quando é exercida sobre as comunidades da diáspora Muçulmana na Europa, sendo o seu avanço e progresso assegurado e protegido, pela “*jihad* a descoberto” (onde se incluem as ameaças e os atentados) que é utilizada pelos islamitas como instrumento de pressão política sobre a Europa e, é através do emprego desta modalidade de acção que determinadas periferias de cidades francesas, alemãs e inglesas estão mais islamizadas que certas cidades dos países muçulmanos (Djavann 2005, 61-62).

Importa também salientar que a Europa acolheu no seu seio, muitos elementos radicais que foram expulsos dos seus próprios países no Médio Oriente, devido à sua conduta, e aproveitando as vantagens proporcionadas pela liberdade de expressão e de culto que as democracias permitem, transformaram muitas mesquitas europeias em centros de vanguarda do islamismo, como por exemplo, em Londres. Clérigos como Abu Qatada, Omar Bakri Mohammed e Abu Hamza, entre outros, obtiveram o visto de entrada e autorização de residência no Reino Unido, passando a difundir, livremente, o seu ódio e violência contra o Ocidente, fomentando o recrutamento e a recolha de fundos para a *jihad*, até ser concretizado o atentado de 7 de Julho de 2005, em Londres (Raposo, s/d).

4. O ISLÃO, O OCIDENTE E A GLOBALIZAÇÃO

Segundo Lemos Martins, “o prometeísmo moderno, de cariz economicista, fator da nossa civilização, apoia-se na velocidade do todo-poderoso sistema de redes electrónicas, e mobiliza-nos, total e infinitamente, para o mercado global” (Martins 2011, 9).

Gilles Lipovetsky referiu numa conferência em Guimarães que, a Europa vive num momento paradoxal, porquanto, “os valores da sua cultura estão a ser adoptados globalmente e, simultaneamente, perdeu o papel central que tinha” (Silva 2011, 9).²⁷

Este filósofo francês abordou o conceito de “cultura-mundo” que, cunhou na sua última obra, referindo-se ao “momento marcado pela economia globalizada, pela facilidade de comunicação proporcionada pelas novas tecnologias e pela existência de uma cultura nova, transnacional, planetária e cosmopolita”. Para este pensador, “a mundialização do capitalismo e a sua desregulação e financeirização” que classificou como “hipercapitalismo”, constitui um dos seus vectores mais marcantes (Silva 2011, 9).

Lipovetsky e Serroy consideram que, a “cultura transformou-se em mundo, em cultura-mundo, a cultura-mundo do tecnocapitalismo planetário, das indústrias culturais, do consumismo total, dos *media* e das redes digitais”. Com o excesso dos produtos, das imagens e da informação, este filósofo considera que “nasceu uma espécie de hipercultura universal, que, transcendendo as fronteiras e baralhando as antigas dicotomias (economia/imaginário, real/virtual, produção/representação, marca/arte, cultura comercial/alta cultura), reconfigura o mundo em que vivemos e a civilização que se aproxima” (Lipovetsky e Serroy 2010, 11-12). Deste modo e, nesta perspectiva, “a cultura globalitária não é apenas um facto, mas, ao mesmo tempo, uma interrogação profunda e inquieta sobre si mesma”, porquanto, “é o mundo que se transforma em cultura e a cultura em mundo: é uma cultura-mundo” (Lipovetsky e Serroy 2010, 14).

A expressão “cultura-mundo” segundo, Lipovetsky e Serroy, significa um período expansionista do “universo da comunicação, da informação e da mediatização” que, associado ao “desenvolvimento extraordinário das novas tecnologias e das indústrias da cultura e da comunicação tornaram possível um consumo excessivo de imagens, e a multiplicação infinita dos canais, das informações e das trocas”. Todos estes factores e desenvolvimentos, deram origem a um “mundo hipermediático, do ciber mundo e da comunicação-mundo, estádio supremo, mercantilizado, da cultura” que, segundo

²⁷ O Prof. Gilles Lipovetsky proferiu a conferência “Culture-monde et culture européenne”, que se realizou em 30/04/2011, no foyer do grande auditório do Centro Cultural Vila Flor, em Guimarães, numa iniciativa inserida na programação de Guimarães 2012 Capital Europeia da Cultura.

estes pensadores, explica o rol de críticas que lhe movem, os que consideram que “uniformiza o pensamento, dissolve os laços sociais, manipula as opiniões, infantilizando-as, e perverte o debate público e a democracia” (Lipovetsky e Serroy 2010, 14).

Segundo esta perspectiva e, “apesar de considerarem que a cultura-mundo pacifica as democracias e reorganiza a experiência do espaço-tempo, consideram que também é ela que desorganiza em grande escala as consciências, os modos de vida e as existências”. Lipovetsky e Serroy salientam que, “nunca tivemos acesso a tanta informação, nunca o saber pormenorizado sobre o estado do mundo foi tão grande”, mas também sublinham que, “nunca o sentimento de compreensão do mundo no seu conjunto pareceu tão frágil e confuso”, sendo esta uma das grandes características da cultura-mundo (Lipovetsky e Serroy 2010, 24-25).

Por outro lado, o desmoronamento dos grandes sistemas ideológico-políticos que estruturavam o conflito vigente durante a Guerra Fria e a ordem mundializada, segundo estes pensadores, constituem um dos grandes vectores desta desorientação, porquanto, consideram que “a cultura-mundo da hipermodernidade coincide com o fim da Guerra Fria” (Lipovetsky e Serroy 2010, 25).

Com o derrube do Muro de Berlim e tudo aquilo que ele significava, pensou-se que poderia começar uma nova ordem internacional de prosperidade e paz. Contudo, o que se seguiu foram conflitos e tensões, um pouco por todo o lado, acentuando-se a insegurança global, cujos expoentes máximos foram “a multiplicação dos conflitos tribais, a explosão dos fanatismos identitários, as limpezas étnicas, os ressurgimentos nacionalistas e os fluxos de imigração em massa”, assim como “os riscos de proliferação das armas nucleares, o terrorismo de massas, as redes criminosas internacionais, o tráfico de imigrantes clandestinos e o crime informático” (Lipovetsky e Serroy 2010, 25-26).

Actualmente, vivemos o poder dos mercados, a ditadura do curto prazo e as forças sociais centrífugas que geram um cenário internacional, instável e imprevisível, tendo ao “equilíbrio do terror” sucedido uma “ordem mundial caótica”, não se olvidando, como referem Lipovetsky e Serroy que, os vetustos tumultos motivados pela fome, relacionados com o aumento brutal do preço dos alimentos, poderão induzir milhões de pessoas para a insegurança alimentar estrutural (Lipovetsky e Serroy 2010, 26).

Esta realidade da “cultura-mundo”, na perspectiva de Lipovetsky, coincidiu com a perda da centralidade e da hegemonia da Europa no sistema político internacional, precisamente, quando a “economia basculou para o pacífico e se mundializou”. Lipovetsky sublinhou que esta nova realidade geopolítica, “não significa o fim do Ocidente”, mas sim, a “ocidentalização do mundo”, porquanto, os

valores fundamentais do novo quadro cultural que se desenha, são a “racionalidade, a eficácia e o individualismo”, tudo conceitos da “cultura europeia” (Silva 2011, 9).

Contudo, esta não é a realidade que caracteriza a maioria do mundo árabo-muçulmano, principalmente dos militantes radicais ou fundamentalistas e, muito menos dos *jihadistas* salafistas, para quem a modernidade e a globalização significam o mal e a perdição dos verdadeiros crentes.

Para um Muçulmano, o seu vínculo identitário fundamental não é a sua terra natal (*watan*), mas a *Ummah* que garante um mecanismo de igualdade e oferece apoio mútuo, em que todos são iguais na sua submissão a *Allah* (Castells 2003, 14-15).

Esta idiossincrasia foi bem ilustrada por Hassan al-Banna²⁸ quando referiu numa carta destinada aos jovens: “*Allah* é o nosso objectivo, o Profeta é o nosso Guia, o Alcorão é a nossa Constituição, a *jihad* é o nosso caminho e, a morte em nome de *Allah* é a nossa maior ambição (Castells 2003, 14; Fourest 2008, 13).

Também para Huntington, em todo o mundo árabo-muçulmano, “o pequeno grupo e a grande fé, a tribo e a *Ummah*”, constituem os principais vectores de lealdade e de empenhamento de todos os Muçulmanos, ao invés do Estado-Nação, ao qual atribuem pouco significado. Neste sentido, a ideia de soberania do Estado-Nação é incompatível com a crença na soberania de *Allah* e com o primado da *Ummah*, pelo que, os movimentos islamistas rejeitam o Estado-Nação em prol da unidade do Islão (Huntington 1996/1999, 205).

Para compreendermos este sentimento de pertença identitário, temos de perceber a importância do tribalismo no Médio Oriente. Para tal recorremos aos ensinamentos de Philip Carl Salzman, professor de antropologia na Universidade de McGill que aborda os problemas desta complexa região, no seu livro “*Culture and Conflict in the Middle East*”.

Este autor identifica dois padrões de governo que historicamente dominaram o Médio Oriente, a autonomia tribal e o centralismo tirânico. Relativamente à cultura árabe no Médio Oriente, Salzman diz-nos que esta se caracteriza por uma estrutura ou forma específica de controlo social que tem um grande impacto na vida social que cunhou como “oposição equilibrada” (*balanced opposition*) e que este autor considera fulcral para se entender as sociedades do Médio Oriente (Salzman 2008, 11).

A “oposição equilibrada” é um mecanismo de segurança e defesa dos nativos do Médio Oriente (sejam habitantes dos desertos, das montanhas ou das estepes), que assegura a protecção pessoal e os seus pertences, tendo como suporte, a extensão das suas famílias e, neste sentido, constituiu a

²⁸ Fundador e líder da Irmandade Muçulmana no Egipto.

estrutura central destas sociedades, pois é descentralizada, democrática, igualitária e efectiva, sendo um tema recorrente e dominante nestas culturas (Salzman 2008, 11-14).

Através deste complicadíssimo e subtil sistema, cada indivíduo sabe que pode contar com os seus parentes paternos (*agnatos* ou parentes por varonia) para a sua protecção, e um número igual de *agnatos* que se confrontam. Deste modo, uma família nuclear enfrenta outra família nuclear, um clã enfrenta outro clã e assim por diante, até ao nível meta-tribal, realidade que é bem ilustrada neste famoso provérbio do Médio Oriente: “eu contra o meu irmão, eu e os meus irmãos contra os meus primos, eu e os meus irmãos e os meus primos contra o mundo” (Salzman 2008, 67-68).

A autonomia tribal tem sido o padrão da história do Médio Oriente. Quando um governo fraquejava, formavam-se grandes confederações tribais que deixavam as suas terras áridas, e assumiam o controlo das cidades e das áreas agrícolas. Após confiscarem o estado, as tribos exploravam o poder em favor dos seus interesses, explorando a população submissa, até que esta, por sua vez se revoltava, e o ciclo recomeçava novamente (Salzman 2008, 197-199).

Para Salzman, o padrão dual de auto-governo tribal e de centralismo tirânico, continua a definir e a caracterizar a vida nas sociedades tradicionais e pré-modernas do Médio Oriente, o que explica a maioria das características da região, como a autocracia, a barbaridade política e a estagnação económica (Salzman 2008, 176-195; Pipes 2008).

Este padrão dual também explica aspectos fundamentais da vida familiar no Médio Oriente, tais como, o imperativo de agregar mais *agnatos* que os vizinhos, que implica o desenvolvimento de métodos e táticas para exceder em número a sua descendência masculina, tais como (Salzman 2008, 114): “casar as filhas com os primos, como forma da família beneficiar da sua fertilidade; praticar a poligamia, para beneficiar da fertilidade de múltiplas mulheres e, observar atentamente as mulheres das outras famílias, com a esperança de as apanhar num acto imoral, compelindo desta forma os homens das suas famílias a cometerem um homicídio para lavar a honra (crimes de honra), diminuindo assim a fertilidade do seu clã e tribo”.

Este último item explica em grande parte a “oposição equilibrada”, responsável pelo famoso costume no Médio Oriente de “matar em nome da honra”, pelo qual irmãos assassinam irmãs, primos assassinam primos, pais assassinam filhas e filhos assassinam mães (Salzman 2008, 114-121).

De maneira mais ampla, a “oposição equilibrada” significa que faltam no Médio Oriente princípios abstractos pelos quais se possa medir acções “em relação a critérios gerais, independente da afiliação dos seus actores particulares”. Ao invés disso, o intenso particularismo exige que um

membro da família apoie um parente mais próximo contra um mais distante, sem ter em consideração a falta cometida (Salzman 2008, 66-68).

O facto de a maioria dos habitantes do Médio Oriente manterem esta mentalidade, de “nós contra eles”, não favorece o universalismo, o estado de direito e o constitucionalismo, factores que, segundo Salzman, condicionam as sociedades do Médio Oriente a “terem um desenvolvimento sofrível, quando aferidas pela maioria dos critérios sociais, culturais, económicos e políticos” (Salzman 2008, 183-195; Pipes 2008).

Com o fim da 2ª Guerra Mundial, a Europa viu-se confrontada com a necessidade de reconstrução e desenvolvimento, conjugada com uma gritante falta de mão-de-obra, o que facilitou o processo de emigração e obtenção da cidadania europeia, a qual era adquirida através de dois regimes básicos: o *jus soli* (direito de solo) e o *jus sanguinis* (direito de sangue) (Caldwell 2009, 148-149).

O primeiro normativo, era privilegiado em França e na maioria dos Estados, segundo o qual todos os nascidos em território nacional são automaticamente cidadãos, não sendo relevante a origem dos seus progenitores. Segundo o *jus sanguinis*, apenas se é considerado cidadão de determinado país, se os seus progenitores tiverem aquela nacionalidade (Caldwell 2009, 148-149).

Esta norma surgiu em consequência das grandes emigrações europeias dos séculos XIX e XX e, visava proteger os filhos dos emigrantes nascidos fora do território de determinado estado, tendo vigorado na Alemanha até o governo do Chanceler Gerhard Schröder, promover uma reforma da lei da nacionalidade, aprovada pelo Bundestag (parlamento alemão) em 1999. Esta lei entrou em vigor, em 01 de Janeiro de 2000, convertendo praticamente a lei do *jus sanguinis* em *jus soli*, possibilitando aos filhos de cidadãos estrangeiros, nascidos após 2009, optarem pela nacionalidade alemã, após completarem dezoito anos de idade (Caldwell 2009, 148-149).

Após 1989, assistimos ao incremento da integração europeia, materializado pela queda do Muro de Berlim em 9 de Novembro e, a subsequente implosão da União Soviética e do Pacto de Varsóvia. Posteriormente, os europeus despertaram para outros potenciais focos de conflito, relacionados com as crescentes tensões com o mundo árabo-muçulmano, nomeadamente após a publicação, no Reino Unido, do livro “Versículos Satânicos” de Salman Rushdie, a controvérsia relacionada com o uso do véu pelas Muçulmanas em França, e a publicação de caricaturas sobre o Profeta Maomé num jornal dinamarquês, entre outros assuntos.

Desde este marco histórico que materializou o fim da Guerra-Fria, Timothy Savage considera que uma série de eventos tem polarizado as atitudes das comunidades muçulmanas na Europa e galvanizado, principalmente, a sua identidade, porquanto como já referimos no capítulo anterior, a

diáspora muçulmana na Europa, tem um peso demográfico e social considerável e, constitui, incontornavelmente, um dilema para a unidade e coesão social, podendo até, configurar “uma grande ameaça a longo prazo para a Europa” (The Economist 2003; Savage 2004, 43).

Esta situação tem-se acentuado ao longo do tempo, o que para muitos observadores, demonstra uma nítida incompatibilidade, entre os respectivos valores e um desafio à própria identidade, o que segundo Savage, proporciona as condições para perpetuar e acentuar o isolamento de cada grupo em solo europeu, principalmente onde existem comunidades muçulmanas, porquanto apesar de muitos Muçulmanos europeus estarem abertos a alguma integração, a esmagadora maioria, principalmente as gerações mais novas, resiste à integração ou assimilação, preferindo ser uma parte da Europa, mas mantendo a sua própria identidade islâmica (Savage 2004, 43).

Esta clivagem é demonstrativa do ressurgimento do Islão, materializado pelo elevado número de Muçulmanos que se revêem na sua religião e aí encontram a sua “identidade, sentido, estabilidade, legitimidade, desenvolvimento, poder e esperança”, que Huntington sintetiza no lema “o Islão é a solução” e considera ser a “última fase no ajustamento da civilização islâmica ao Ocidente, num esforço para encontrar a «solução», não nas ideologias ocidentais, mas no Islão” onde se inclui, “a aceitação da modernidade, a rejeição da cultura ocidental e o reempenhamento no Islão como guia para a vida no mundo moderno” (Huntington 1996/1999, 128).

Ilustrando esta realidade, um responsável saudita referiu em 1994, o seguinte (Huntington 1996/1999, 128): “ «as importações estrangeiras’ são ‘coisas’ lindas, brilhantes, de alta tecnologia. Mas as intangíveis instituições sociais e políticas importadas de qualquer lado podem ser mortais — pergunte-se ao Xá do Irão [...] o Islão, para nós, não é apenas uma religião, mas uma maneira de estar na vida. Nós, os Sauditas, queremos modernizar-nos, mas não necessariamente, ocidentalizar-nos» ”.

Nesta perspectiva e, em sintonia com o reforço do orgulho na identidade nacional, o primeiro-ministro turco Recep Tayyip Erdogan, referiu num encontro com a diáspora turca na cidade alemã de Düsseldorf, em 27 de Fevereiro de 2011, o seguinte (Özlem Gezer e Anna Reimann 2011): “apesar de vocês serem designados trabalhadores convidados, estrangeiros ou turcos-alemães, tal facto não é importante, pois são os meus concidadãos, o meu povo, vocês são meus amigos, vocês são meus irmãos e irmãs!”, (...) “Vocês fazem parte da Alemanha, mas também fazem parte da nossa grande Turquia”.

De seguida, Erdogan reiterou algo semelhante ao que havia dito há três anos em Colónia, advertindo os turcos para não se deixarem assimilar: “Sim, integrem-se na sociedade alemã, mas não se deixem assimilar. Ninguém tem o direito de nos privar da nossa cultura e da nossa identidade.”

Este paradigma foi analisado e perspectivado por Huntington, para quem a política global está a ser reconfigurada pela modernização e pelas linhas culturais. Na sua perspectiva, os alinhamentos actuais são “definidos pela cultura e pela civilização”, sendo a “identidade cultural o factor decisivo para determinar as associações e os antagonismos de um país”, definindo e qualificando “o lugar dos Estados na política mundial, os seus amigos e os seus inimigos” e, em “situações de crise de identidade o que conta para as pessoas são o sangue e a crença, a fé e a família” (Huntington 1996/1999, 145-146).

Esta visão foi demonstrada, na Europa, com a eclosão dos conflitos sangrentos nos Balcãs, nos anos 90 do século passado que tiveram como consequência, a desintegração da República Federal da Jugoslávia.

4.1. Educação, ciência e cultura

Segundo Samuel Huntington a “distribuição das culturas no mundo reflecte a distribuição de poder”, acompanhando-o sempre ao longo dos tempos, como se verifica actualmente, com o renascimento global de culturas não ocidentais, devido ao poder crescente destas sociedades. Neste sentido, quando “o poder ocidental declina, também diminui a sua capacidade para impor os seus conceitos de direitos humanos, de liberalismo e de democracia às outras civilizações” (Huntington 1996/1999, 106-107).

Este autor salienta que “a indigenação e o renascimento da religião são fenómenos globais”, destacando o “desafio islâmico” veiculado pelo “ressurgimento cultural, social e político no mundo muçulmano e na concomitante rejeição dos valores e instituições do Ocidente”, baseando-se principalmente na mobilização social e no crescimento demográfico (Huntington 1996/1999, 119-120).

Relativamente aos níveis de desenvolvimento educacional do mundo muçulmano, este é muito heterogéneo, mas comparando com a Europa, continua num estágio de subdesenvolvimento. Actualmente, muitos países muçulmanos estão em pleno processo de transição,²⁹ promovendo o controlo da natalidade e a erradicação do analfabetismo, procurando melhorar estes indicadores, mas esta fase engloba algum “sofrimento e agitação próprias do desenraizamento mental”, considerando

²⁹ O processo de transição demográfica caracteriza-se pela passagem de um regime demográfico com uma elevada taxa de fecundidade e uma forte mortalidade, para um regime demográfico baseado numa baixa taxa de fecundidade e reduzida taxa de mortalidade (Garrido e Costa 1996, 183).

Todd que, globalmente, o “Islão atravessa a sua crise de modernização” (Todd 2002, 47-49).

Esta realidade é a consequência do devir histórico da Civilização Islâmica, a qual atingiu o seu apogeu há cerca de oito séculos, no tempo do Califado, quando estava num estágio de desenvolvimento muito superior ao da Europa, devido principalmente, à sua capacidade económica, cultural e militar, realidade que ainda constitui, actualmente, um marco de referência na memória colectiva dos Muçulmanos (Enzensberger 2008, 61).

Contudo este paradigma desvaneceu-se, tendo o poder, o prestígio e o peso cultural e económico do mundo árabe e muçulmano entrado num declínio progressivo (Enzensberger 2008, 61), principalmente a partir do século XV, quando juristas islâmicos impediram a introdução da edição impressa, invocando como dogma fundamental, não ser necessária a existência de mais nenhum livro além do Alcorão. Esta atitude impediu a produção de livros, em escrita árabe, durante muito tempo e provocou, graves consequências no desenvolvimento científico que ainda se fazem sentir, como se comprova pelo facto de a percentagem de livros impressos no mundo árabe e muçulmano ser apenas 0,8% da produção mundial, assim como a quantidade de traduções, ao longo dos últimos 1200 anos, corresponder aproximadamente, à actual produção anual da Espanha e, durante os “últimos quatrocentos anos, não terem gerado nenhuma descoberta digna de ser mencionada” (Diner, *in* Enzensberger 2008, 57-58 e 63).

O filósofo tunisino Abdelwahab Meddeb recorda que, “para o Islão a entropia está em construção desde o século XIV, mas foi apenas no final do século XVIII (com a expedição de Napoleão Bonaparte ao Egipto) que os próprios Muçulmanos começaram a ter consciência de que já não estavam à altura do Ocidente”. Após a confrontação com esta realidade, Meddeb diz que, “o sujeito islâmico, que se reivindicava superior ou, pelo menos, igual ao ocidental, não entendeu o processo que o levou a tornar-se tão frágil no seu confronto com o protagonista europeu” e deste modo, “nasceu entre os Árabes como entre os Muçulmanos, o *ressentimento*” (Meddeb 2005, 19-20).

Este *ressentimento* que, segundo Cláudio Torres vem crescendo, explica as operações desencadeadas pelos islamistas (Torres, *in* Moreira (coord.) 2004, 38).

Yvonne Haddad diz-nos que este *ressentimento* está relacionado com a forma como os Muçulmanos analisam os factos históricos, sobretudo porque “tendem a ver-se a si próprios como vítimas das circunstâncias históricas e das forças conspirativas motivadas pelo ódio”. Esta autora salienta que, este “processo de vitimização” teve a sua génese nas “Cruzadas, passando pela Reconquista, pela época dos imperialismos europeus no Médio Oriente, para se agravar nos nossos dias” (Haddad, *in* Pinto, *in* Moreira (coord.) 2004, 451).

Céu Pinto afirma que esta animosidade contra o Ocidente se acentuou nos finais do séc. XIX, quando o domínio colonial das potências imperiais europeias foi mais intenso e se tornou uma realidade no quotidiano dos Muçulmanos. Por estes factos, os “islamitas contemporâneos apontam a experiência colonial como a principal responsável pelo declínio das sociedades islâmicas” (Pinto, *in* Moreira (coord.) 2004, 451).

Bernard Lewis recorrendo a vários indicadores, principalmente das Nações Unidas e do Banco Mundial, diz-nos que os países árabes, em matérias como a criação de emprego, a instrução, a tecnologia e a produtividade, registam um subdesenvolvimento considerável que aumenta continuamente em relação aos países ocidentais (Lewis 2003/2006, 105). E relativamente à produção literária, bem como à sua comercialização e difusão, apresenta um quadro sombrio, referindo uma lista de 27 países, onde não se inclui um único país muçulmano (Lewis 2003/2006, 105-106; PNUD 2002, 51-59).

O relatório sobre Desenvolvimento Humano Árabe de 2002, preparado por vários intelectuais árabes e publicado com o patrocínio da ONU, sistematizou e divulgou mais contrastes impressionantes, nomeadamente que “o mundo árabe traduz cerca de 330 livros por ano, um quinto daqueles que a Grécia traduz (Lewis 2003/2006, 107; PNUD 2002, 65-80).

Lewis diz-nos que “o número acumulativo total de livros traduzidos desde a época do Califa Maa'moun's, (século IX), é de cerca de 100.000, quase o número que em média a Espanha traduz por ano”. Quanto à situação económica o quadro também não muito animador, porquanto “o produto interno bruto combinado de todos os países árabes atingiu 531,2 biliões de dólares em 1999 – menos do que o de um único país europeu, a Espanha (595,5 biliões de dólares) ”, o que não é surpreendente se tivermos em consideração os elevados índices de analfabetismo (Lewis 2003/2006, 107; PNUD 2002, 65-80).

Perante esta realidade confrangedora, num mundo globalizado e em que a informação circula à velocidade da luz, não é surpreendente que muitos Muçulmanos se interroguem acerca do insucesso da modernização dos seus países e, tentem encontrar respostas para os diferentes diagnósticos das doenças, constrangimentos e vulnerabilidades que atingem as suas sociedades, visando a sua transformação, numa perspectiva de progresso e desenvolvimento.

Para alguns, a resposta é mais e melhor modernização, inovação e desenvolvimento, pretendendo colocar os seus países em patamares de desenvolvimento idênticos aos do mundo moderno. Para outros, especialmente os islamistas, é a modernização que constitui o problema e a fonte de todas as desgraças do Islão (Lewis 2003/2006, 109).

Nesta perspectiva, o Supremo Líder do Irão, *Ayatollah* Ali Khamenei, durante uma reunião com bibliotecários e funcionários da indústria livreira do Irão, realizada em 20 de Julho de 2011, reprovou todos os livros que tenham uma aparência cultural mas contenham motivações políticas específicas escondidas. Nesta recomendação, alertou para o seu perigo, associando-os a “drogas venenosas”, afirmando que “nem todos os livros são necessariamente bons e nem todos são nocivos, só alguns” (Carla Santos 2011, 17).

Neste âmbito, o segundo relatório sobre o Desenvolvimento Humano Árabe de 2003, reconhecia a existência de um ‘fosso de conhecimento’ entre os países desenvolvidos e os países árabes, referindo Miguel Monjardino, que o “fulgor científico do mundo islâmico eclipsou-se há sete séculos e o seu mundo universitário é um deserto”. Monjardino, para sustentar esta afirmação, citou um ensaio publicado por Pervez Amirali Hoodbhoy,³⁰ no número de Agosto de 2007, da revista “Physics Today” no qual argumentava que não era apenas o mundo árabe que estava decadente do ponto de vista científico, mas a totalidade do mundo islâmico contemporâneo (Monjardino 2007).

Hoodbhoy comparou o Brasil, a Índia, a China e os EUA, quanto à publicação de ensaios e citações académicas, constatando um atraso muito substancial do mundo islâmico. Através de um estudo comparativo entre os 30 países da OCDE e os 57 países da Organização da Conferência Islâmica, estes revelaram um número reduzido de cientistas, engenheiros e técnicos, bem como a quantidade de patentes produzidas durante as últimas décadas nos países da OCI é muito reduzido, apesar de existirem cerca de 1800 universidades no mundo islâmico, contudo nenhuma integra a lista das quinhentas melhores universidades mundiais, compilada pela Universidade Jiao Tong de Xangai (Monjardino 2007; Hoodbhoy 2007).

Hoodbhoy referiu também que, a liberdade académica e cultural nas universidades islâmicas, continua a ser severamente restringida. No que respeita à sua universidade, a segunda melhor universidade da OCI, existem três mesquitas, mas não há uma única livraria. No que se refere à liberdade, cita como exemplo, o caso de Abdus Salam, vencedor do Prémio Nobel da Física em 1979 que, devido às suas crenças religiosas serem consideradas heréticas pelo governo do Paquistão, em 1974, nenhuma universidade paquistanesa aceitou recebê-lo nas suas instalações até à sua morte e, perante tal cenário, Hoodbhoy perspectiva que a ciência não regressará ao mundo islâmico enquanto não forem consumadas profundas reformas políticas e religiosas nos países da OCI (Monjardino 2007; Hoodbhoy 2007).

³⁰ Era o director do Departamento de Física da Universidade de Quaid-i-Azam, em Islamabad.

Como sublinha Adelino Torres, a ideologia islamista e em particular, esta visão da sociedade e do mundo, “caracteriza-se precisamente por uma total incompreensão do que é a modernidade se definirmos esta como o corte entre uma inteligibilidade medieval, dominada por dogmas e construções imaginárias, e uma inteligibilidade moderna inaugurada pela explosão humanista do Renascimento, o choque da Reforma e as revoluções científicas de Galileu às ciências positivas” (Torres, *in* Moreira (coord) 2004, 19).

O mundo árabe e muçulmano na sua quase totalidade é afectado pela pobreza e pela tirania, combinando uma produtividade baixa com uma elevada taxa de natalidade, o que no Médio Oriente produz uma mistura instável e até explosiva, devido à conjugação de uma população, numerosa e crescente de jovens desempregados que, Huntington considera serem os protagonistas do protesto, da instabilidade, da reforma e da revolução (Huntington 1996/1999, 137).

Esta juventude, na sua esmagadora maioria sem instrução, comunga um sentimento de frustração, por não terem perspectivas de um futuro melhor (Lewis 2003/2006, 105), assim como devido às informações veiculadas pelas novas tecnologias de informação e pelas redes sociais, “estão cada vez mais conscientes do profundo e extenso abismo que existe entre as oportunidades do mundo livre, fora das suas fronteiras e das terríveis privações e repressão nos seus países”. O sentimento de repulsa daí resultante é “dirigido em primeiro lugar contra os seus governantes, e depois contra aqueles que eles consideram que mantêm esses governantes no poder por razões do seu interesse” (Lewis 2003/2006, 109).

Segundo a análise de Timur Kuran, o actual estado de subdesenvolvimento que subsiste no Médio Oriente, salvo raras excepções, não será alterado a curto prazo, porque ao longo dos séculos, o sector privado e as respectivas sociedades civis, foram organizados de forma deficiente e mantidos em letargia, denotando grandes fragilidades. As instituições pré-modernas do Médio Oriente preparam o cenário para os actuais sistemas burocráticos serem sobredimensionados e, por vezes, quer as políticas governamentais quer as normas sociais, prejudicam ou impedem o empreendedorismo (Kuran 2011, 301).

Este autor considera que, mesmo se porventura, os diversos regimes autocráticos da região implodissem, o desenvolvimento de sectores privados fortes e sustentados, assim como as respectivas sociedades civis, levariam décadas a implementar, assim como herdariam burocracias habituadas a praticas corruptas (Kuran 2011, 301).

Este professor refere ainda outra dificuldade que, apesar das profundas reformas institucionais implicitamente reconhecerem que a *Sharia* é inadequada às necessidades colocadas pela

modernidade, a região como um todo, ainda não chegou a um consenso acerca dos motivos pelos quais se transformou num insucesso económico (Kuran 2011, 302).

Neste sentido, a ideia de que os estrangeiros são de alguma forma os responsáveis pelo subdesenvolvimento do Médio Oriente, encontra eco em boa parte da população, incluindo aqueles que consideram a lei islâmica retrógrada e obsoleta. Assim, destaca-se o papel desempenhado pela *Sharia* como força de bloqueio da modernização organizacional do Médio Oriente, sendo a empresa algo que ainda hoje é mal compreendido. Deste modo, o próprio *status quo* limita o conjunto de ferramentas retóricas que os defensores da globalização e da modernização podem usar, assim como impossibilita o sucesso dos debates sobre as virtudes do Islão na adopção de soluções para combater a pobreza, a má gestão e a falta de poder (Kuran 2011, 302).

Kuran também refere que foi esta região que proporcionou as principais instituições económicas ao capitalismo moderno, mas como foi há demasiado tempo, hoje parecem ser estrangeiras e, portanto, pode ser culturalmente aceitável, mesmo para um islamista conscientemente anti-moderno. Estas instituições podem ser melhoradas, re combinadas, e aplicadas a novos domínios de forma criativa e sem se oporem ao Islão, como religião, podendo até relacionarem-se. Além disso, a história económica do Islão engloba diversos precedentes de promoção da livre iniciativa e do limitado papel económico do governo, não havendo nenhum período histórico onde faltasse a empresa privada. Nesta perspectiva, Kuran conclui que uma sociedade de matriz muçulmana, não é por inerência, incompatível, com a economia de mercado, baseada na livre concorrência e na abertura ao financiamento e à inovação, assim como o seu governo deve ter como objectivo apoiar, ao invés de sufocar, a iniciativa privada (Kuran 2011, 302).

Focalizando-nos novamente no continente europeu, Boaventura Sousa Santos diz-nos que “a Europa sempre teve duas periferias, a do Norte de África e a da Grécia até à Irlanda, unidas pelo Mediterrâneo”. Actualmente, “as duas estão a arder”, por motivos diferentes, “uma com acções de rua e grandes transformações políticas”, enquanto “a outra, vive uma crise política que ainda está no domínio das instituições do Estado”, resultante da crise das dívidas soberanas dos Estados (Santos 2011, 11).³¹

Esta situação altamente explosiva que, está a percorrer todo o Norte de África e o Médio Oriente, iniciou-se em 14 de Janeiro de 2011, na Tunísia, com a chamada “Revolução de Jasmim”. Contudo,

³¹ Actualmente, assistimos a um conflito monetário visível entre o dólar e o euro que, sempre existiu, mas foi dissimulado. Garcia Leandro refere que “se a Europa foi importante para os EUA na Guerra Fria, isso já lá vai”, pois com a gravíssima crise económica e financeira que os EUA também enfrentam, a “UE e o euro são considerados inimigos”, porquanto, “para além da interdependência que existe entre as economias europeia e americana, o que está agora em jogo é a supremacia mundial do dólar, posta em causa pelo euro” (Leandro 2011). E esta guerra financeira tem a ver com o euro e com uma Europa que, se demasiadamente forte e muito autónoma, poderá colocar problemas aos EUA (Leandro 2011).

rapidamente alastrou ao Egito, onde eclodiu a 21 de Janeiro, tornando famosa a Praça Tahrir, por ser o local para onde convergiram os militantes que encorpam a “Revolução de Lótus”. Esta acção, forçou o presidente Hosni Mubarak a abdicar e a possibilitar a consequente mudança de regime, como havia acontecido na Tunísia com a saída do presidente Ben Ali, os quais, até então, governaram os seus países com “mão de ferro” (Silva 2011, 20-31).

Estas revoltas tiveram como grandes catalisadores, as revelações feitas pela *wikileaks*, sobre a corrupção das elites que governavam estes países, e concomitantemente, a transmissão dos acontecimentos nos vários países, pela Al-Jazira (Gomes 2011, 14-15), destacando-se as redes sociais que disseminaram estas informações e apelaram à revolta. Este vento de mudança no Médio Oriente, provocou um efeito dominó que motivou outros soberanos da região a anunciarem e efectuarem remodelações governamentais, como os reis da Jordânia e de Marrocos, prometendo reformas sociais e políticas (Silva 2011, 20-31).

Esta nova realidade que emergiu na maioria dos países do Magrebe e do Médio Oriente, provocou convulsões nos seus sistemas sociais e políticos que, segundo Henrique Cymerman, é analisada pelas lentes israelitas, através de uma analogia com a obra musical de Antonio Vivaldi “As Quatro Estações”. Segundo esta perspectiva, o Egito e a Tunísia, vivem uma situação de calma e esperança que se assemelha à ‘Primavera’, preparando-se respectivamente, para a realização de eleições em Setembro e Outubro. A situação na Síria, Líbia, Iémen e Bahrein, é muito volátil, devido ao clima de guerra civil que percorre estes países e, por este facto, estão numa fase similar ao ‘Inverno’ (Cymerman 2011, 28).

A Jordânia, Marrocos e a Arábia Saudita, apesar de alguma contestação, permanecem estáveis, pelo que vivem numa situação análoga ao ‘Outono’. Ainda segundo esta perspectiva, existem outras realidades em países como o Líbano, Argélia, Kuwait, Emirados Árabes Unidos, Sudão e Qatar que, se afiguram de algum modo, ao ‘Verão’. Esta comparação, resulta do facto de alguns destes países, terem sido palcos recentes de guerras civis, pelo que tudo farão para as evitar novamente, assim como as suas elites terão muito a perder com estes *tsunamis* que varrem o mundo árabo-muçulmano (Cymerman 2011, 28).

De igual modo, o professor de Ciência Política Jose Ignacio Torreblanca, referiu que se a “Primavera árabe se caracterizou pelo excesso de ilusões, o Verão árabe é definido pela incerteza”, sublinhando que cinco meses após o início das revoltas, a onda de mudança dividiu-se em três vagas menores (Torreblanca 2011).

Nesta perspectiva, a Tunísia e o Egito que constituem a onda democrática, cortaram

radicalmente com o passado, mas o seu futuro está ainda longe de estar assegurado. A Argélia, Marrocos, Jordânia e a Arábia Saudita, decidiram implementar reformas para evitar a pressão popular. Outra decisão foi adoptada pela Líbia, Síria, Iémen e Bahrein que, decidiram optar por acções muito musculadas, constituindo a vaga repressiva (Torreblanca 2011).

Mas, seis meses após o início da Primavera Árabe, o Ocidente percebeu que “falar livremente, participar na vida interna do país, acreditar no sistema de Justiça e ter um Governo transparente são aspirações universais”, factos que o Presidente Obama havia salientado no discurso que proferiu no Cairo, em 04 de Junho de 2009, dizendo que “estas não são ideias ocidentais, mas Direitos Humanos” (Editorial Público 2011, 3).

Este editorial do jornal “Público”, referia que “aprendemos também que não há uma revolta árabe única, mas países com histórias, economias, regimes políticos e dinâmicas sociais próprias e contrastantes”, e que estas revoltas “destruíram muitos clichés ocidentais e provaram que, aqueles regimes apesar de parecerem inamovíveis eram vulneráveis” (Editorial Público 2011, 3).

Neste sentido, apesar da importância das novas tecnologias de informação, “não foi o ‘Facebook’ que criou esta Primavera, mas grandes e lentas mudanças estruturais”, porquanto ao longo dos “últimos 20 anos, o número de jovens aumentou muitíssimo em toda a região (50% na Líbia e 125% no Iémen), assim como o número de estudantes universitários, triplicou na Tunísia e aumentado dez vezes na Líbia” (Editorial Público 2011, 3).

Enquanto esta realidade social ocorria, em simultâneo, as economias também cresciam, mas a riqueza passou ao lado da maioria da população, continuando a permanecer nas mãos dos familiares e amigos dos ditadores, gerando a marginalização das novas classes médias que conjugada com a humilhação e o desemprego crescentes foram factores decisivos para a eclosão destas revoltas (Editorial Público 2011, 3).

4.2. Coexistência, aliança ou choque de civilizações

O ano de 2003 marcou a história da política de segurança e defesa europeia, apesar das fissuras intra-europeias que se fizeram sentir naquele período, principalmente no quadro da intervenção anglo-americana no Iraque, dando origem à percepção, nos dois lados do Atlântico, de uma nítida divisão entre aquilo que se designou a 'nova' e a 'velha' Europa, (Ferreira-Pereira 2005, 113-114).

Em 30 de Janeiro de 2003, vários líderes europeus pró-atlantistas, publicaram em vários jornais a chamada Carta dos Oito,³² subscrita por Tony Blair (Reino Unido), José Maria Aznar (Espanha), Durão Barroso (Portugal), Silvio Berlusconi (Itália), Václav Havel (República Checa), Peter Medgyessy (Hungria), Leszek Miller (Polónia) e Anders Fogh Rasmussen (Dinamarca), a qual expôs publicamente as linhas de fractura existente entre os países que durante uma década haviam reiteradamente proclamado a necessidade de promover a lealdade transatlântica como garantia de liberdade, a “convergência das acções” em todos os assuntos de política externa e de segurança, e a eficácia da UE como “força coerente nas relações internacionais” (Ferreira-Pereira, 113-114).

Nesta continuidade, a 15 de Fevereiro, realizaram-se várias manifestações na Europa em reacção à Carta dos Oito, nomeadamente em Londres, Roma, Madrid, Barcelona, Berlim e Paris, que motivou Jacques Derrida (nota introdutória) e Jürgen Habermas (texto), a publicarem conjuntamente em vários jornais europeus, um documento no qual apelavam a um renascimento da Europa e identificaram seis características para a construção da identidade europeia (Habermas, *in* Garton Ash 2006, 78-79 e Thornton 2007, 11):

- A separação europeia entre a Igreja e a política;
- A crença europeia no «poder formador do Estado» para corrigir as falhas do mercado;
- A contracção das consequências sócio-patológicas da modernização capitalista;
- Ética de solidariedade que procura conseguir «mais justiça social» contra «uma ética individualista do desempenho que aceita desigualdades sociais manifestas»;
- Abolição da pena de morte, requisitos que o Conselho da Europa e a UE têm como condição de admissão;
- Por fim, o modo como a Europa ultrapassou o seu passado bélico, através da cooperação supranacional, veio reforçar a convicção dos europeus de que «também a nível global» é possível renunciar ao uso da força.

Esta reiterada falta de uma “voz única” na Europa, sobre a estratégia americana de acção preventiva, a legalidade do uso da força e a intervenção militar no Iraque foi transformada no espaço de alguns meses, sob a égide de Javier Solana, numa visão comum europeia, acerca do seu papel a nível interno e externo. Como lição aprendida da crise iraquiana, a UE colocou de lado um dos seus

³² Para mais informação cf. BB: 2003. Leaders' statement on Iraq: Full text. 30 de Janeiro. BBC (Londres), disponível em <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/2708877.stm> e Missiroli, Antonio (compiled). 2003. From Copenhagen to Brussels - European defense: core documents Vol. IV. Institute for Security Studies. Paris, disponível em <http://www.iss.europa.eu/nc/actualites/actualite/browse/44/article/from-copenhagen-to-brusselsbreuropean-defence-core-documents-volume-iv/>.

velhos tabus e elaborou o seu próprio conceito de segurança internacional, de forma colectiva, consensual e autónoma (Gnesotto 2004), materializado pela Estratégia Europeia de Segurança³³ que identificou como grandes ameaças, o terrorismo internacional, a proliferação de armas de destruição massiva, os conflitos regionais, os Estados falhados e a criminalidade organizada (Gnesotto (edit) 2004, 50).

A EES considera que o enquadramento fundamental das relações internacionais é a Carta da ONU, sendo uma prioridade europeia contribuir para que as Nações Unidas, tenham capacidade para cumprir as suas responsabilidades e agir com eficácia. Considerando que o verdadeiro significado das normas e regras internacionais reside na definição do que é, e o que não é admissível, na arena internacional, a UE reafirma que por uma questão de princípio, o Conselho de Segurança da ONU deve continuar a ser o fórum para legitimar o uso da força (Gnesotto (edit) 2004, 51).

A EES assenta em três pilares: o alargamento da zona de segurança em torno da UE, o reforço da ordem internacional e o combate às ameaças acima mencionadas, e dois conceitos-chave, a “acção preventiva” e o “multilateralismo efectivo”. O primeiro refere-se à prevenção de conflitos e à abordagem da UE para a estabilidade e o *nation-building*, que é muito mais abrangente do que o *hard power* preferido por Washington naquela época. O segundo define a essência do papel da UE, baseado numa cultura de segurança (Gnesotto (edit) 2004, 51).

A União Europeia considera que a resolução dos conflitos na sua vizinhança e a boa governação, são vectores fundamentais da sua política externa, assim como a resolução do conflito israelo-palestiniano constitui uma prioridade estratégica para a UE e, um pressuposto, sem o qual serão diminutas as possibilidades de resolução de outros problemas do Médio Oriente. Neste sentido foi lançada em 2004, a Política Europeia de Vizinhança, com o objectivo de todos os países situados junto das fronteiras da UE, serem bem governados, principalmente na região do Mediterrâneo, a qual se reveste de primordial importância e encerra grandes oportunidades para a União Europeia, porque coloca problemas complexos, como a insuficiência das reformas políticas e a migração ilegal, e o programa nuclear iraniano que poderá concretizar uma capacidade militar nuclear o que constituirá uma ameaça inaceitável para a UE (Conselho UE, 2008).

Com este propósito, em 21 de Setembro de 2004, o primeiro-ministro espanhol José Luis Zapatero,³⁴ lançou a “aliança de civilizações” na Assembleia Geral das Nações Unidas e, em 21 de Novembro do mesmo ano, durante a realização da XIV Cimeira Ibero-Americana em San José, capital

³³ Também conhecida por documento Solana.

³⁴ Esta ideia foi partilhada com o turco Recep Erdogan e o iraniano Muhamad Khatami (Del Valle 2009, 64-65).

da Costa Rica, os 19 países latino-americanos, Espanha e Portugal, adoptaram a proposta de uma «aliança de civilizações», sob a égide da ONU, entre o mundo ocidental e o mundo árabe e muçulmano, “exprimindo a necessidade de um tratamento multilateral dos problemas e dos desafios globais, a adesão aos princípios consagrados na Carta das Nações Unidas, o respeito pela soberania e pela igualdade dos Estados, o princípio da não intervenção, a proibição da ameaça ou do uso da forças nas Relações Internacionais” (Del Valle 2009, 64-65).

Em 14 de Julho de 2005, o secretário-geral da ONU Kofi Annan, retomou esta iniciativa, e criou um grupo de trabalho, constituído por várias personalidades que elaboraram um relatório, apresentado em 13 de Novembro de 2006, cuja tónica dominante era colocada no conflito israelo-palestiniano, como a causa principal para o confronto entre o Islão e o Ocidente, ou como refere Huntington na sua teoria, o choque de civilizações entre a civilização Islâmica e a civilização Ocidental ” (Del Valle 2009, 65-66).

Mais tarde, em 27 de Abril de 2007, o secretário-geral da ONU Ban Ki-moon, depois de consultar os chefes do governo de Espanha e da Turquia, nomeou para Alto Representante da Aliança de Civilizações, o antigo Presidente da República de Portugal, Jorge Fernando Branco de Sampaio que definiu como linhas orientadoras da sua acção “ «as migrações, a integração e as tecnologias», como factores capazes de «diluir as diferenças entre as civilizações», dado que, em sua opinião, as principais razões do crescente fosso que separa as sociedades muçulmanas e ocidentais não são de ordem religiosa, mas de ordem política” (Del Valle 2009, 67).

Apesar destes projectos de entendimento e relacionamento internacional, como já referimos, o ano de 2003 marcou uma clivagem aguda no mundo Ocidental, mas pontual, porque as democracias, por regra, não se confrontam, e a história humana caracteriza-se pela história das civilizações (Huntington 1996/1999, 44), assim como, as Relações Internacionais ao longo dos tempos, “foram essencialmente as relações entre os Estados da Europa, «mas os problemas a longo prazo, já não se colocam entre nações pertencentes a uma mesma civilização, mas entre civilizações» ” (Pearson, *in* Huntington 1996/1999, 43).

Neste sentido, acontecimentos históricos, como o desmembramento da URSS e a implosão do Pacto de Varsóvia que terminaram com o mundo bipolar, levaram Samuel Huntington, a perspectivar um modelo baseado na divisão do mundo em oito civilizações, constituindo a religião o *core*, ou seja, a característica nuclear definidora das civilizações (Huntington 1996/1999, 50-53):

- A Sínica, com a China a ser o seu Estado-Núcleo;
- A Japonesa, que o autor, entre outros, considera que deriva da civilização chinesa, mas

reconhece que o Japão é autónomo;

- A Hindu, sendo a Índia o Estado-Núcleo, constituindo o hinduísmo um elemento nuclear no subcontinente indiano;
- A Islâmica, tem a sua génese na Península Arábica, durante o século VII, mas rapidamente se disseminou sob a liderança de Maomé, pelo Norte de África, chegando ao Al-Andaluz e à Ásia Central, estando na origem de várias culturas ou subcivilizações distintas dentro do Islão, tais como, a arábica, a turca, a persa e a malaia. Não existe nenhum Estado-Núcleo o que contribui para a multiplicação de conflitos internos e externos que caracterizam o Islão (Huntington 1996/1999, 208);
- A Ortodoxa tem como Estado-Núcleo a Rússia, a qual se distingue da cristandade ocidental devido à sua linhagem bizantina, o Cristianismo Ortodoxo que se distingue do Cristianismo Católico ou Protestante;
- A Ocidental que emergiu com o declínio do Império Romano, mais concretamente entre os anos 700 e 800 da nossa era e, inclui a Europa, a América do Norte e a Latina, a Austrália e a Nova Zelândia. No século XX, os Estados Unidos da América, assumiram-se como Estado-Núcleo;
- A Africana que o autor reconhece ter potencialidades para ser uma civilização emergente e considera que, a África do Sul poderá ser o Estado-Núcleo.

Huntington considera que a civilização ocidental tem uma particularidade, pois “é a única que tem interesses importantes em todas as outras civilizações ou regiões” e possui, a capacidade para influenciar e balancear o equilíbrio de poder, na política, na economia e na segurança de qualquer civilização ou região do globo (Huntington 1996/1999, 93), devido ao domínio exercido, pelo Ocidente, sobre alguns vectores estratégicos que este autor considera fundamentais: “possuem e operam o sistema bancário internacional; controlam todas as moedas fortes e o mercado internacional de capitais; são os principais clientes mundiais; fornecem a maioria dos bens acabados do mundo; exercem uma considerável liderança moral dentro de muitas sociedades; têm capacidade para efectuar intervenções militares de grande envergadura e controlam todas as rotas e corredores marítimos; utilizam a tecnologia mais avançada na investigação e no desenvolvimento; controlam o ensino técnico de ponta; dominam o acesso ao espaço e a indústria aeroespacial; dominam as comunicações internacionais e a indústria de armamento de alta tecnologia” (Huntington 1996/1999, 93-94) e ainda, dominam e exploram o fundo dos oceanos e dos Pólos, acrescentou Fernando Sampaio (Sampaio

2001, 7).

Este domínio exacerbado do Ocidente, segundo Huntington, assenta em vários factores multidisciplinares que lhe permitiram um nível de desenvolvimento ímpar e desta forma poder influenciar o sistema internacional, nomeadamente os seguintes (Huntington 1996/1999, 63-89):

“O legado clássico da civilização greco-romana (desde a filosofia grega, ao direito romano, o latim e o cristianismo, entre outros); o cristianismo (nas suas vertentes católica e protestante) representa a característica mais importante da civilização ocidental; as diversas línguas europeias que tal como a religião, distinguem as pessoas entre as suas culturas e as outras; a separação entre o poder temporal do espiritual, resultante de vários conflitos que determinaram o predomínio da laicização dos estados europeus e permitiram o desenvolvimento do ideal de liberdade; o primado da lei, herdado da civilização romana, gerou a base do constitucionalismo e da protecção dos direitos humanos, contra o poder arbitrário; o pluralismo social que permite a ascensão social, independentemente das relações de sangue e de casamento; os corpos representativos, como as assembleias, o voto e as eleições, constituem uma marca milenar e indelével do Ocidente; e finalmente o individualismo, que ainda nos nossos dias continua a ser uma característica distintiva do Ocidente”.

Apesar deste domínio absoluto, o poder político, económico e militar do Ocidente, está num processo de declínio, o qual se iniciou, paradoxalmente, com a vitória na Guerra Fria, devido aos seus constrangimentos e problemas endógenos, nomeadamente a população estagnante, o desemprego crescente, o lento crescimento económico, enormes défices orçamentais,³⁵ baixas taxas de poupança e a consequente desintegração social, associada a variados fenómenos criminais. Contudo, actualmente e durante as primeiras décadas do século XXI, o Ocidente continuará ainda a dominar o sistema internacional (Huntington 1996/1999, 94-105).

As tensões e conflitos entre religiões, segundo Armando Marques Guedes têm ocorrido por duas grandes ordens de razões. Por um lado, “cada uma delas no essencial representa uma visão particular do Mundo, um acesso privilegiado à verdade, quando não ao seu monopólio”. Por outro lado, como “fenómenos sócio-culturais, ou sócio-políticos, as religiões são expressões fortíssimas de identidade” (Guedes 2005, 15).

Quanto ao alegado choque de civilizações entre o Islão e o Ocidente, Del Valle diz-nos que esta confrontação deslocou-se daquilo que considera as “linhas de frente civilizacionais” como Caxemira, o Sul do Mediterrâneo europeu, os Balcãs, o Cáucaso e a Ásia central, para o interior das sociedades europeias (Del Valle 2001, 89).

³⁵ A que se deve acrescentar as dívidas soberanas galopantes de alguns Estados europeus, nomeadamente, a Grécia, Irlanda, Portugal, Espanha e Itália.

Este processo teve a sua génese com a emigração em massa e maioritariamente islâmica, como já referimos, após o final da 2ª Guerra Mundial e, principalmente nos anos 1960, dando origem à criação progressiva nas zonas suburbanas, das grandes metrópoles europeias, de “um verdadeiro fenómeno de submersão demográfica” devido às reuniões familiares³⁶ e à demografia elevada, que pode catalisar conflitos geopolíticos internos graves, porquanto proporcionou as condições para emergirem determinados territórios, cujas populações passaram a ser maioritariamente islâmicas, o que pela lógica da democracia, poderá motivar reivindicações de características “secessionistas e comunitárias”, como aconteceu no Paquistão, no Líbano, na Bósnia e no Kosovo, produzindo um fenómeno que ficou conhecido como o “síndrome indo-paquistânês”, ou a guetização islâmica como o cunhou Yves Lacoste (Del Valle 2001, 89-90).

A alteração demográfica ocorrida nos Balcãs e, concretamente no Kosovo que outrora foi uma província sérvia é paradigmática, pois os Sérvios tornaram-se minoritários no próprio berço da sua nação. Em 1961, a população do Kosovo era constituída por 67% de albaneses muçulmanos e 24% de sérvios ortodoxos, mas devido à elevada taxa de natalidade, o Kosovo tornou-se na área mais densamente povoada de toda a ex-Jugoslávia e em 1991, a sua população era constituída por 90% de muçulmanos e apenas 10% de sérvios (Huntington 1996/1999, 307).

Esta inversão demográfica, também aconteceu aos gregos do norte de Chipre, aos Hindus no Paquistão, no Bangladesh, e agora em Caxemira, podendo porventura, surgir noutros países europeus (Del Valle 2001, 90).

Segundo Huntington, este panorama caracterizado por alterações demográficas, conjugado com uma juventude numerosa, relativamente ao padrão normal e, catalisada pela política, constitui a causa de muitos conflitos intercivilizacionais nos finais do século XX (Huntington 1996/1999, 308), facticidade sublinhada por Ali Kettam, numa brochura editada pela Arábia Saudita e difundida pela Europa em 1983, onde era argumentado que “o sucesso para uma minoria muçulmana é tornar-se um dia uma maioria”, facto que será alcançado “através de um efeito de assimilação recíproca entre a maioria não muçulmana e a minoria islâmica, a maioria aceitando a pouco e pouco a moral e a religião islâmicas e acabando por se identificar com o Islão” (Del Valle 2001, 90).

Nas áreas perfeitamente demarcadas que existem nos subúrbios das grandes metrópoles europeias, onde muitos cidadãos sentem que perderam o direito de passagem, e de uma forma “silenciosa e desgostosa, os autóctones se afastam”, como salientou o ex-ministro conservador George

³⁶ O Conselho Europeu que se reuniu em Outubro de 1999, na localidade finlandesa de Tampere, definiu os princípios basilares da política da EU em matéria de emigração, que foi materializada em 22 de Setembro de 2003, pela Directiva 2003/86/CE, a qual entrou em vigor em 3 de Outubro de 2003 e foi rectificada em 2004, com o programa de Haia (Del Valle 2009, 255).

Walden em 2006, “formam-se mini-Estados” (Caldwell 2009, 136).

Nestes territórios, as forças de segurança enfrentam dificuldades em operar com efectivos reduzidos e, quando têm necessidade de ali se deslocarem, montam dispositivos robustos e musculados, e devido a tais características, alguns autores qualificam-nas como zonas sem lei, *zones de non-droit* ou *lawless zones*, segundo a terminologia francófona ou anglo-saxónica (Caldwell 2009, 125) as quais o governo francês cunhou, como zonas urbanas sensíveis³⁷ (*Zones Urbaines Sensibles*), tendo identificado 751 locais com estas características (Pipes 2010).

Apesar destes graves incidentes surgirem com alguma regularidade em França, principalmente nos subúrbios parisienses e das grandes metrópoles, não contêm qualquer fundamento religioso (Waldmann 2010, 15).

Contudo, quando o islamismo na sua vertente mais integrista, se manifesta de forma radical, violenta e sem qualquer respeito pelos Direitos Humanos, não podemos considerar que estamos perante um choque de civilizações, mas sim, como refere Rosa Magda, perante confrontos entre sociedades democráticas que se opõem aos modelos teocráticos, assim como a duelos entre sistemas democráticos que se opõem a sistemas de matriz totalitária (Magda 2008, 121) contrariando tudo aquilo que Pierre-André Taguieff cunhou como “emigracionismo”, segundo o qual a emigração é sempre “inevitável e boa” (Taguieff, *in* Caldwell 2009, 99).

Estas zonas urbanas sensíveis e os seus problemas, intrínsecos e extrínsecos, tornaram-se perceptíveis para todos, em Outubro de 2005, quando eclodiram vários motins nos subúrbios de Paris, após a morte de Zyed Benna e Bouna Traoré, a 27 de Outubro, em Clichy-sous-Bois, os quais foram qualificados como os piores e mais generalizados ocorridos na Europa Ocidental durante décadas como consequência. Este incidente que catalisou os tumultos, aconteceu porque os dois adolescentes pensaram que estavam a ser perseguidos pela polícia e, refugiaram-se num local onde existia um transformador de potência, sendo electrocutados (Caldwell 2009, 136).

Segundo Reuven Paz, constata-se cada vez mais nas comunidades muçulmanas na Europa, uma ideologia islamista que defende o desenvolvimento de um Estado islâmico dentro do Estado de acolhimento, designando-o como Estado islâmico não territorial (Paz 2005; Raposo, s/d).

Paz refere que nestas zonas de soberanias islâmicas, dos subúrbios das grandes metrópoles europeias, existe uma vasta rede de organizações que reproduzem e fomentam um ambiente islamista e anti-ocidental, prestando cuidados de saúde, assistência social e caridade, serviço religioso nas

³⁷ O Atlas das zonas urbanas sensíveis (ZUS) em França, foi elaborado pelo decreto n.º 96-1156, de 26 Dezembro 1996, que enumerou as 750 ZUS e, posteriormente, o decreto n.º 2000-796, de 24 de Agosto de 2000, acrescentou o bairro «Nouveau Mons» de Mons-en-Baroeul à lista das ZUS. Para mais informação cf. SIG du Secrétariat Générale du CIV, disponível em <http://sig.ville.gouv.fr/Atlas/ZUS/>.

mesquitas, e um sistema de ensino independente que reproduza os valores islâmicos. Ou seja, na realidade estas comunidades estão organizadas e funcionam como um Estado dentro de outro Estado, seguindo os preceitos islâmicos e recusando os princípios democráticos e liberais do Estado de acolhimento (Paz 2002a, 6-7).

Como sublinha Jean-Paul Ngoupandé, “cada vez que a religião se apodera do controlo total da vida pública e intelectual, de cada vez que ela se confunde com o Estado, ela torna-se fonte de intolerância e de esclerose (...). Mais de treze séculos desde a sua aparição, o Islão continua a confundir autoridade religiosa e poder temporal em muitos países e arrasta ainda consigo noções medievais como a *jihad* ou a *Sharia*” (Ngoupandé, *in* Torres 2004, 29).

Para a implementação e solidificação do islamismo na Europa, é muito importante a sua retórica, a qual como recorda Chahdortt Djavann, emprega uma “duplicidade essencial” que importa decifrar, identificar e perceber. No que se refere ao léxico usado, empregam palavras oriundas e muito usadas nas sociedades de tradição democrática, mas com duplo significado, que por vezes pode ser ambíguo e até metafórico (Djavann 2005, 34).

Esta duplicidade lexical que é utilizada no Ocidente, não é ingénua nem inábil, principalmente na Europa, onde se inscreve numa linguagem “performativa” e visa sobretudo mobilizar as audiências a que se dirigem (Djavann 2005, 39) e cuja palavra-chave é “Islão” (Djavann 2005, 45).

Quando apregoam o conceito de “liberdade”, reportam-se à “liberdade dos dogmas islâmicos, a liberdade de obedecer integralmente aos preceitos do Islão” (Djavann 2005, 34). Mas segundo Djavann, esta reivindicação é dúplice e “não passa de uma mentira”, com um objectivo muito preciso, porquanto “é o que não é dito que conta”, com no caso do véu (Djavann 2005, 34).

Nas referências ao “direito”, devemos perceber que significa “o direito de cidadania dos dogmas islâmicos, o direito a exercer a liberdade de obediência absoluta aos deveres islâmicos, em toda a parte, tanto nos hospitais como nas escolas” (Djavann 2005, 34-35). Quando é citado o “modelo ocidental” como não sendo o único modelo da emancipação das mulheres, devemos entender que tal propósito refere-se ao modelo ocidental que consideram estar na origem da “decadência da mulher ocidental” (Djavann 2005, 35).

Relativamente aos assuntos susceptíveis de perturbar a narrativa do discurso islamista, não os abordam e quanto ao conceito de “democracia”, apenas o citam “para denunciar o pretenso «défice democrático» dos países ocidentais que não reconhecem ao Islão o seu lugar total”, porquanto “a análise do que deve ser a democracia detém-se nas fronteiras do mundo muçulmano” (Djavann 2005, 35).

Segundo Tariq Ramadan, o conceito de *dawah*³⁸ não funciona só através da conversão ou da radicalização de Muçulmanos ocidentais. Nas suas próprias palavras, é uma questão de se criarem “esferas de colaboração” com os não-Muçulmanos (Fourest 2008, 226).

Nos seus discursos, ele encoraja abertamente os seus seguidores a formarem alianças: “Eu quero que vocês percebam que não estamos sozinhos em ousar desafiar a ocidentalização, que não tem alma nem consciência. (...) O futuro depende de sermos suficientemente inteligentes para compreendermos uma dupla abordagem: localizar as esferas de resistência e desenvolver as esferas de colaboração. (...) Não podemos ficar isolados contra a maioria” (Fourest 2008, 226-227).

Contudo, esta recomendação de Ramadan aos Muçulmanos, para se tornarem aliados dos não-Muçulmanos perante a globalização, segundo Caroline Fourest, Ramadan pretende dizer com ocidentalização, não “outra” globalização, mas um confronto de civilizações, que resultará no triunfo do Islão, como se depreende da audição das suas cassetes (Ramadan, *in* Fourest 2008, 227):

“Eu vou transformar a proposta de Huntington. O que disse Huntington? Ele disse que as potências ocidentais deviam procurar nos países muçulmanos, aqueles que defendem a ideologia do Ocidente. Quer dizer, procurar aqueles Muçulmanos conhecidos como “seculares” ou como “liberais”. Vocês sabem: os Muçulmanos que não seguem nem praticam o Islão... Bem como para nós, aqueles com quem vamos cooperar, é exactamente o oposto. Nós vamos localizar no Ocidente - e colaborar com - todos aqueles que defendem os direitos, a justiça e a dignidade humana. Vamos desenvolver estas pontes; vamos estar no centro do diálogo académico e social. Pois há muitas pessoas que têm opiniões negativas sobre o Islão, porque o desconhecem, mas quando forem esclarecidos vão estar prontos para defender, junto connosco, os direitos dos Muçulmanos e muito mais... Acreditem em mim, este fenómeno já está em andamento. Nós somos contra uma filosofia de conflito, mas somos favoráveis a uma filosofia de resistência, dentro da colaboração”.

Segundo Fourest a palavra “colaboração” não foi empregue sem significado. Para quem fosse tentado a pensar que esta resistência comum implica uma troca, Ramadan ajusta o registo correcto (Ramadan, *in* Fourest 2008, 227):

“Algumas pessoas pensam que o oposto do conflito é o casamento. Não. O oposto do conflito é a resistência inteligente e a colaboração relativamente ao que é justo e honesto; não é uma forma de submissão - nós resistimos, e colaboramos a nível intelectual”.

³⁸ A palavra árabe *dawah* significa apelo, convite, invocação, propaganda ou exortação missionária. Para os Primeiros Califas significava também dever, o que lhes permitiu aumentar a sua autoridade e expandir a fé (Lopes 2002/2010, 101).

Por outras palavras, devemos separar as ovelhas dos cabritos. Ramadan sabe que precisa dos ocidentais, e até mesmo de alguns ateus, para conduzir a sua *jihad* contra a “ocidentalização” e os ateus materialistas, mas não tem intenção de perder a sua alma no processo. É claramente, segundo Fourest, uma questão de uma aliança temporária, até o grande dia amanhecer. Nessa altura, a esquerda, e a generalidade dos não-Muçulmanos, assistirão ao estabelecimento da sociedade ideal baseada na *Sharia* (Fourest 2008, 227).

Quanto aos recentes choques e confrontos religiosos que têm acontecido em países muçulmanos, o Presidente francês Nicolas Sarkozy, na sua mensagem de Ano Novo dirigida aos líderes religiosos, proferida em 7 de Janeiro de 2011, condenou “o que parece cada vez mais ser um plano particularmente perverso de depuração religiosa no Médio Oriente”, referindo-se aos factos violentos praticados contra as comunidades cristãs no Iraque e no Egipto, e concretamente, ao atentado realizado à saída da missa do galo em Alexandria, na noite de 31 de Dezembro de 2010, salientando que “a maior perseguição religiosa no mundo, hoje, é aos cristãos” (Sarkozy 2011a; Borges 2011, 70).

Perante esta situação podemos também referir que “durante quase um milénio, desde o primeiro desembarque muçulmano em Espanha, ao segundo cerco de Viena, a Europa esteve sob a ameaça constante do Islão” (Lewis 1993, 13; Huntington 1996/1999, 245). Segundo este vector, Huntington também nos diz que “o Islão é a única civilização que pôs em causa a sobrevivência do Ocidente e fê-lo, pelo menos, duas vezes (Huntington 1996/1999, 245).

Perante este cenário, na Europa “o islamismo e a extrema-direita alimentam-se mutuamente, cada um deles prospera graças ao outro”, até porque têm muitas convicções em comum, desde a “oposição ao aborto, serem a favor da pena de morte, anti-semitas e hostis à democracia” (Djavann 2005, 64).³⁹

Se perspectivarmos esta realidade social através de um prisma religioso ou filosófico, como nos aconselha Anselmo Borges, constatamos que actualmente estão em marcha quatro revoluções: a económica; a cibernética; a genética e biotecnológica e os dilemas colocados pelo nuclear e pelo terrorismo global (Borges 2010, 6-7).

A revolução económica está relacionada com a “mundialização que consubstancia a ideia de McLuhan de que somos uma “pequena aldeia” e, a ascensão dos países emergentes, como a China, a Índia, o Brasil, a África do Sul” no sistema internacional (Borges 2010, 6).

³⁹ Para uma breve retrospectiva sobre a ascensão da extrema-direita na Europa cf. Luís Naves. “A ascensão da extrema-direita na Europa. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 15/01/2011, p. 36-37 e; Patrícia Viegas. “Extrema-direita cresce de Norte a Sul. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 23/04/2011, p. 32-33.

Quanto à revolução cibernética, Borges cita Jean-Claude Guillebaud, referindo que “fez brotar um quase-planeta, um ‘sexto continente’, porquanto nunca houve tanta informação disponível com a celeridade que circula pelo mundo, disponibilizada pelos meios informáticos, a internet, o correio electrónico, os telemóveis e as televisões que nos informam imediatamente sobre tudo o que acontece no mundo” (Borges 2010, 6-7).

A genética e as biotecnologias, segundo Borges, têm revolucionado “a nossa relação com a vida e a procriação e podem fazer bifurcar a humanidade: a actual continuaria ao lado de outra a criar”. A ecologia, diz-nos que é outro vector que urge ter em consideração se a humanidade quiser ter futuro e, neste sentido considera ser necessário efectuar alterações substanciais na relação com a natureza. Borges termina referindo o perigo atómico/nuclear e o terrorismo global, nas suas diversas tipologias, para além de outras problemáticas que necessitam de uma governança mundial (Borges 2010, 6-7).

Mas, “para evitar o ‘choque das civilizações’, Borges considera que se deve impor o diálogo inter-cultural e inter-religioso (Borges 2010, 8). Deste modo, não podemos deixar de sublinhar que num mundo global, cada vez mais multicultural e de pluralismo religioso, como refere Anselmo Borges, “é urgente repensar a identidade e avançar no diálogo inter-cultural e inter-religioso”, tendo sempre presente que deverá coexistir “a unidade na diferença e da diferença na unidade” (Borges 2010, 12).

Assim, Borges cita Hans Küng, o teólogo que há muito tempo vem reiterando “a necessidade de diálogo inter-religioso para ser possível a paz no mundo”, porquanto considera que “sem paz entre as religiões, não haverá paz entre as nações, e essa paz supõe o conhecimento e o diálogo entre as religiões” (Küng, *in* Borges 2010, 59). Nesta linha de pensamento, Hans Küng propôs um libelo em prol da liberdade religiosa e da concórdia entre as religiões mundiais, tendo por base os valores humanos, intitulado “Declaração de Ética Mundial” que viria a ser aprovado pelo Parlamento Mundial das Religiões, na cidade de Chicago, em 1993, sob o lema: “Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais. Não haverá sobrevivência do nosso globo sem um *ethos* global, um *ethos* mundial” (Borges 2010, 12-13; Küng s/d, 187 e 241).

Contudo, como refere Marques Guedes, “a velha *power politics* continua, incólume, a conduzir as *Realpolitik* dos Estados sem prestar grande atenção a qualquer “linha de falha” prévia” (Guedes 2005, 27). Para este autor, por muita importância e centralidade que se queira atribuir a motivações de cariz religioso ou cultural, naquilo que diz respeito a decisões em política ou relações internacionais, o pragmatismo da *Realpolitik* continua a prevalecer, tais como “a luta nua e crua pelo poder e às suas

involuções, independentemente de qualquer preocupações identitárias, éticas ou religioso-cosmológicas” (Guedes 2005, 29).

4.3. As ideologias relacionadas com o integracionismo, o multiculturalismo e o comunitarismo

José Pedro Teixeira Fernandes, refere que após o fim do conflito ideológico-estratégico inerente à Guerra-Fria, a queda do Muro de Berlim e a subsequente implosão da União Soviética e do Pacto de Varsóvia, ao invés do “fim da história” preconizado por Francis Fukuyama, entre outros autores que proclamavam a extinção das ideologias, numa perspectiva eurocêntrica, geraram uma visão redutora do mundo e subestimaram o eventual surgimento de outras ideologias, fora do espaço geopolítico ocidental (Fernandes 2006, 5-16).

Este autor destaca o islamismo (entendido como “Islão político” ou “fundamentalismo islâmico” que se distingue e diferencia do Islão enquanto sistema cultural e crença religiosa) e o multiculturalismo, como as ideologias emergentes após o “fim da história” (Fernandes 2006, 18), salientando que estas duas ideologias não têm merecido um grande interesse dos estudiosos da Ciência Política (Fernandes 2006, 234) e das Relações Internacionais.⁴⁰

Antes da emigração em massa para a Europa na segunda metade do século XX, a assimilação constituía um imperativo, porque o inverso, significava o ostracismo, a solidão e até a exclusão da participação na sociedade e na economia (Caldwell 2009, 150).

O integracionismo e o multiculturalismo são duas correntes de pensamento sobre a integração de emigrantes, cultural e religiosamente, diferentes que coexistem na Europa. O primeiro, pode-se considerar o modelo francês, porque se fundamenta na laicidade do Estado, a *laïcité*, considerando que todos os cidadãos são iguais perante a lei e a República, e deste modo não devem existir políticas de âmbito cultural e social para determinadas minorias étnicas, assim como, os emigrantes devem tornar-se leais à cultura francesa (Fetzer e Soper 2006, 19 e 62-76; Caldwell 2009, 151).

⁴⁰ Importa também referir que os estudos sobre terrorismo são actualmente autónomos, separando-se da Ciência Política e dos estudos militares. Segundo Jessica Shepherd, emergiram após os atentados de 11 de Setembro nos EUA, e foram reforçados pelos atentados de Londres, em 07 de Julho de 2005, tendo entrado na sua era dourada de investigação, desfrutando de níveis de interesse académico e financiamento, sem precedentes. O professor Andrew Silke, director de estudos do terrorismo da Universidade de East London, corroborou esta afirmação, referindo que mais de 90% da literatura sobre estudos de terrorismo foi escrita após o 11 de Setembro e, pelas tendências actuais, é publicado em língua inglesa, um novo livro sobre terrorismo em cada seis horas (Shepherd 2007).

Nesta perspectiva, o Estado não pode descriminar, positiva ou negativamente qualquer grupo social, devendo a acção das autoridades públicas vincular-se pela igualdade de tratamento, assumindo que as minorias em nada são diferentes dos restantes cidadãos, assim como, a sua especificidade cultural e religiosa, não é reconhecida pelo Estado como um factor que justifique um tratamento diferenciado.

O multiculturalismo configura um paradigma radicalmente oposto, porquanto considera que todas as minorias étnicas devem beneficiar de um estatuto especial, pelo facto de serem minorias e, neste sentido, o Estado assegura uma discriminação positiva, em virtude da exclusiva especificidade religiosa, social e cultural de cada minoria étnica, como se verifica no Reino Unido, onde cada um pode manter as suas tradições culturais, desde que respeite e cumpra as normas legais do Estado (Fetzer e Soper 2005, 4-5 e 25-61; Caldwell 2009, 151).

Em termos conceptuais, Teixeira Fernandes refere que o multiculturalismo “é um termo polissémico” e pode ser utilizado, pelo menos, “em dois sentidos diferentes, descritivo ou prescritivo” (Fernandes 2006, 130).

Em sentido descritivo, quando se “reporta a um facto da vida humana e social, que é a diversidade cultural, étnica e religiosa”, que se pode observar nas sociedades cosmopolitas, principalmente nas grandes metrópoles europeias e da América do Norte. O sentido prescritivo tem uma matriz cultural essencialmente anglo-saxónica, e “está associado às chamadas políticas de reconhecimento da identidade e/ou da diferença que os poderes públicos prosseguem, ou deveriam prosseguir, segundo os seus defensores, em nome dos grupos minoritários e/ou «subalternos» ” (Fernandes 2006, 130).

A realidade demonstra, por vezes, que existe a sensação de que quando os europeus se preocupam com a integração dos emigrantes, são os Muçulmanos que mais se preocupam e inquietam com a sua identidade e o perigo da assimilação das suas comunidades, até devido ao espectro variado de crenças e culturas do Islão, entre árabes e não árabes, sunitas e xiitas, tradicional e moderno (Caldwell 2009, 155).

O comunitarismo tem na sua génese uma “crítica à modernidade, à sua matriz individualista, racionalista e voluntária, onde predomina o eu” (Amaral, *in* Rosas 2008, 88 e 98). Por seu lado, o comunitarismo islâmico, pretende ser um via de aperfeiçoamento e de correcção, defendendo a identidade e a diferença cultural das comunidades muçulmanas (Amaral, *in* Rosas 2008, 101).

Para Rosa Magda o comunitarismo colide muitas vezes com a universalidade dos direitos humanos e com a democracia, porque relativamente à universalidade, esta não reflecte a sua

identidade e diferença; bem como, utiliza os mesmos princípios democráticos para reclamar diversos direitos, confundindo intencionalmente o direito à diferença com direitos diferentes, o que de facto invalidaria o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, priorizando o interesse da comunidade sobre o do indivíduo (Magda 2008, 120).

Esta percepção é bem ilustrada pela sura 5, versículo 51 do Alcorão: “Oh Vós que credes! Não aceitem os Judeus e os Cristãos como amigos. Eles são amigos uns dos outros. E quem quer que de entre vós os aceite por amigos é na verdade um deles. É bem verdade que Allah não guia o povo injusto.” (sura 5, versículo 51).

Numa perspectiva, essencialmente literária e de ficção, José Rodrigues dos Santos retrata esta faceta através de uma personagem, quando refere o seguinte (Santos 2009, 289):

“Seria ingenuidade nossa acreditar que os judeus e os cristãos estão de boa-fé quando analisam a história islâmica e fazem propostas para a nossa sociedade, como essa da democracia. Quando vêm com essas ideias, o que eles realmente querem é atingir as fundações do islão e demolir a estrutura da nossa sociedade. Ao pregar a liberdade, a democracia e os direitos humanos, os kafirun cristãos estão a atacar o Islão com poderosas armas intelectuais”.

Sobre este panorama, Amartya Sen diz-nos que quando dois estilos ou tradições coexistem paralelamente, mas fechadas sobre si mesmos, estamos perante aquilo que cunhou como “monoculturalismo plural” (Sen 2007, 205-210) e Rosa Magda, considera que embora se deva reconhecer a legitimidade do multiculturalismo na sua fase inicial, o reconhecimento de identidades e diferenças culturais *per se*, não oferece um critério normativo, porque nem todas as características culturais são igualmente valiosas, para serem aquilatadas por critérios externos como a igualdade, a justiça, os direitos individuais, e assim, se evitarem situações potencialmente geradoras de isolamento e guetização (Magda 2008, 104).

Nesta perspectiva, quanto mais os jovens muçulmanos se sentirem parte integrante de uma sociedade europeia e membros de pleno direito da União Europeia, as alternativas radicais e *jihadistas* serão menos atraentes. Contudo, se este processo não obtiver sucesso, o resultado traduzir-se-á em fragmentação doméstica, agitação social e num extremismo religioso potencialmente perigoso que se traduz na dicotomia que, Shore perspectiva para a Europa, ao enfrentar duas realidades diametralmente opostas e igualmente plausíveis (Shore 2007, 88): a inclusão dos Muçulmanos como

parte da nova identidade europeia, ou a exclusão dos crentes moderados, os quais serão alvos facilmente atraídos pelo chamamento dos extremistas islâmicos.

Aristegui diz-nos que o multiculturalismo é, considerado em muitas ocasiões, a “quinta-essência da tolerância e do progressismo”, mas constitui de facto, um dos maiores resquícios que se une à intolerância (Aristegui 2005, 336) e actualmente tem sido colocado em questão por vários líderes políticos e chefes de Estado europeus, porquanto para o islamismo e para os Muçulmanos mais conservadores, não existe igualdade entre as religiões e as civilizações, pois apenas admitem a inegável e indiscutível superioridade do Islão, assim como a “hegemonia do proselitismo é incompatível com a convivência e a tolerância da vida em democracia”, facto que as políticas multiculturalistas auxiliam na “instalação da intolerância religiosa, expansiva e prepotente” (Aristegui 2005, 336).

Contudo, a sociedade europeia actual e no futuro, deve manter como pilares os direitos e as liberdades individuais, o respeito por todos, sem nenhum conceito de capitulação aos modelos incompatíveis com a democracia e, como refere Aristegui, “o multiculturalismo tem sido um meio eficaz para a penetração do islamismo radical e uma forma de desactivar as capacidades de defesa das sociedades europeias” (Aristegui 2005, 339).

O ex-primeiro-ministro inglês Tony Blair, outrora um grande defensor do multiculturalismo, disse em 5 de Outubro de 2010, no Washington Institute for Near East Policy (Nova Iorque) que o “Ocidente estava completamente exausto, sem estratégia e era completamente manobrado pelo extremismo islâmico violento”, advertindo que é impossível derrotar o extremismo “sem derrotar a sua narrativa, a qual tem raízes muito profundas e muito difundidas, e por isso o alimenta” (Blair 2010, 2-4).

A chanceler alemã Angela Merkel, afirmou em 16 de Outubro de 2010, que “o multiculturalismo falhou na Alemanha” e “os emigrantes devem integrar-se e adoptar a cultura e os valores alemães”, porque, referiu a chanceler, “os alemães sentem-se vinculados aos valores cristãos” e “quem não aceitar isso não tem aqui lugar” (PressEurop 2011; Friedman 2011).

Na mesma linha seguiu David Cameron, em 5 de Fevereiro de 2011, na Conferência de Segurança de Munique onde afirmou que “o multiculturalismo falhou” no Reino Unido, assim como “a ideologia do extremismo constitui um problema”, porque apesar de existirem incentivos para as diferentes culturas viverem separadas e distantes umas das outras, considera que o Reino Unido falhou ao não “proporcionar uma visão da sociedade para que as outras culturas sintam que lhe querem pertencer”, salientando que toleraram outros *modus vivendi*, permitindo que estas comunidades se comportassem de modos completamente opostos aos valores britânicos (Cameron 2011).

O primeiro-ministro britânico enfatizou que este terrorismo de matriz *jihadista* e salafista “é completamente indiscriminado e é impulsionado contra o Ocidente”, devendo ser “confrontado com confiança na sua raiz”, assim como “a ideologia que o move ou as ideias que pervertem tantas mentes jovens”. Cameron referiu também que se deve “enfrentar as questões de identidade que o sustentam com uma visão muito mais ampla e generosa da cidadania nos nossos países” porquanto, o que está em causa “não são apenas vidas, é o nosso modo de vida. É por isso que este é um desafio que não podemos evitar, temos que o elevar e ultrapassar” (Cameron 2011).

O presidente francês, Nicolas Sarkozy disse também em 10 de Fevereiro de 2011, numa entrevista ao canal de televisão “TF1” que o multiculturalismo é “um fracasso”, porque, “tem havido demasiada preocupação com a identidade do emigrante e não a suficiente com a identidade do país que o acolhe”. Referiu também que a França não quer “uma sociedade em que coexistem comunidades próximas umas das outras”, porque considera que, “quem pretende viver em França, tem de aceitar integrar-se numa única comunidade, a comunidade nacional. Se não aceitarem isto, então não venham para França”, porquanto se “aceitarmos todos, o nosso sistema de emigração explode” (Sarkozy 2011).

Esta realidade descrita por estes chefes de governo europeus, coloca o assunto na agenda política e clarifica algo que se tem vindo a vislumbrar ao longo do tempo que é o facto de estes jovens, de segunda e terceira geração, rejeitarem a sua cultura de origem, assim como se recusam a assimilar a cultura ocidental onde estão inseridos e que os envolve, encontrando a resposta para os seus problemas na ideologia salafista ou neo-fundamentalista que advoga um retorno aos verdadeiros dogmas do Islão (Roy 2003).

Para Olivier Roy, esta tendência contemporânea, salafista ou neo-fundamentalista, combina a modernidade técnica, com a desculturalização (rejeição da cultura muçulmana tradicional e da cultura moderna ocidental) e a globalização, o que é particularmente atraente para os jovens alienados porque transforma a sua alienação cultural numa justificação para forjar um Islão universal desprovido de costumes e tradições e, portanto, adaptável a todas as sociedades (Roy 2003).

Segundo Bassam Tibi, “o multiculturalismo é uma ideologia romântica e contrária ao pluralismo cultural, de natureza muito mais realista” o qual se apoia no “relativismo cultural que na sua versão eurocêntrica, revela uma atitude mistificadora de índole excêntrica e romântica, para quem o estrangeiro é o «bom selvagem»”. Neste sentido, Tibi que é um forte defensor de um Islão aberto e da pluralidade cultural na Europa, revê-se nas palavras do príncipe Hassan Ibn Talal (Tibi 2003, 74-75):

“Os Muçulmanos devem respeitar as leis e a sua aplicação nos Estados de acolhimento, porque os princípios do Islão estabelecem que a minoria Muçulmana deve obedecer ao Estado em que vive da mesma maneira que o Estado islâmico espera que os não-Muçulmanos respeitem e cumpram as suas. Portanto, os Muçulmanos que vivem na Europa não devem exigir qualquer privilégio ou exigir o que é negado aos outros. Basta pedirem o reconhecimento da sua religião no contexto europeu”.

5. A EUROPA MUÇULMANA, O EURO-ISLÃO E A EURÁBIA

“Se caminharmos pela Edgware Road em Londres, onde muitas lojas são propriedade de árabes, encontraremos livrarias com literatura radical apelando à jihad contra a América. Se entrarmos em algumas casas de Marselha, podemos ouvir sermões contra o estilo de vida americano. Dos bairros argelinos nos arredores de Paris aos enclaves turcos à volta de Berlim, é fácil encontrar uma fonte de ódio contra a América. Os sequestradores do 11 de Setembro, residentes em Hamburgo, mostraram como esta hostilidade ameaça a segurança americana. Os terroristas que fizeram explodir os comboios de passageiros em Madrid, no dia 11 de Março de 2004, não visavam apenas civis espanhóis; pretendiam conseguir a retirada de Espanha do Iraque, na esperança de deixar isoladas as forças dos Estados Unidos. Os mesmos motivos parecem ter inspirado os bombistas suicidas do metropolitano londrino em Julho de 2005. Os ataques diários aos soldados americanos no Iraque — alguns atribuídos a muçulmanos europeus — estão a reforçar a lição. A Europa está a tornar-se um terreno fértil para a militância muçulmana, e a América é o seu principal alvo” (Shore 2007, 22).

Este texto ilustra factos que importa não esconder nem mitificar, mas que devemos identificar, conhecer e compreender, para se perceber a ameaça que se coloca ao Ocidente e à Europa, em particular, principalmente a protagonizada pelo movimento salafista *jihadista* global, liderado e inspirado pela Al-Qaeda, porque visa interesses vitais do Ocidente.

Inserido neste contexto, destaca-se também a importância geoestratégica do Médio Oriente, sobretudo pelos seus recursos energéticos de que dependem as sociedades modernas e industrializadas, nomeadamente os países ocidentais, pelo que é fundamental a protecção destes interesses na região, assim como, ao nível ideológico, a defesa e a garantia dos direitos humanos básicos pelo Ocidente. Numa posição diametralmente oposta estão os movimentos islamistas que visam defender a *Ummah* e os seus valores contra o imperialismo ocidental (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 28-29).

Em segundo lugar, a religião desempenha um papel preponderante neste confronto, porquanto na Europa vigora regimes políticos seculares, com uma nítida separação entre o poder político e o poder religioso, o que dificulta o relacionamento com os movimentos que defendem abertamente o domínio da sua religião (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 28-29).

Em terceiro, como o fundamentalismo islâmico é fundamentalmente anti-ocidental, a construção e manutenção de alianças com os países árabes e muçulmanos não é fácil, assim como, o apoio da Europa torna estes regimes alvos destes grupos, o que proporciona alguma vantagem militar e moral aos movimentos radicais. Em quarto lugar, uma série de acontecimentos⁴¹ contribuíram para produzir a ideia de que os “sionistas” e os “cruzados” podiam ser expulsos do mundo islâmico, o que deu um poderoso incentivo aos extremistas para continuarem a sua luta (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 28-29).

Perante esta realidade a Europa enfrenta dois futuros completamente diferentes e de certa forma prováveis. Um que engloba os Muçulmanos como parte da nova identidade europeia; enquanto o outro, exclui os Muçulmanos religiosos moderados, remetendo-os para o extremismo islâmico e até para a radicalização (Shore 2007, 88).

Contudo, as identidades da população muçulmana na Europa, como refere Nezar AlSayyad, não são definitivas, pois variam com o tempo e com o espaço (AlSayyad, *in* AlSayyad e Castells 2003, 31) e neste sentido, surgiram diferentes perspectivas de análise e percepção do problema: o Euro-Islão, defendido por Bassam Tibi, entre outros e a Eurábia, apresentada por Bat Ye'or.

De acordo com Bassam Tibi, o Islão europeu só pode ser analisado partindo do pressuposto de que o Islão não é um fenómeno global de carácter monolítico, mas sim culturalmente diverso, porque os Muçulmanos que vivem na Europa, apesar da unidade da sua fé, têm diferentes origens étnicas, culturais e nacionais, que por sua vez determinam as diferentes estratégias políticas e sociais para enunciar as suas expectativas e alcançar os seus objectivos (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 42 e 64).

Tibi argumenta que o Islão ao longo do tempo tem demonstrado uma grande capacidade de adaptação às diferentes culturas, com versões árabes, africanas, indianas e asiáticas do Islão, e neste sentido interroga-se se não poderá haver um Euro-Islão inserido no contexto dos emigrantes muçulmanos na Europa (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 42 e 64).

Assim, com base num estudo que elaborou para o Instituto do Mundo Árabe, Bassam Tibi cunhou em 1992, o termo Euro-Islão que consiste numa versão liberal do Islão que adapta as ideias do secularismo e da cidadania individual (pilares da democracia moderna ocidental), e desta forma é aceite pelos emigrantes muçulmanos e pelas sociedades de acolhimento europeias. O Euro-Islão é em

⁴¹ Acontecimentos como a revolução iraniana de 1979, a derrota soviética no Afeganistão em 1989 e posterior desmembramento da União Soviética, em 1991, levaram à crença de que o Islão era muito poderoso e deste modo, poderiam ser criados novos Estados, e os infiéis poderiam ser expulsos do mundo islâmico (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 28-29).

síntese, uma versão do Islão adaptado culturalmente às sociedades laicas e seculares da Europa, onde predomina uma cultura cívica (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 42 e 64).

O Euro-Islão, segundo Tibi, caracteriza-se pelo secularismo e por uma cultura de modernidade e de tolerância mais abrangente do que a islâmica tradicional. Neste sentido, ao aceitar o pluralismo religioso e cultural, o Euro-Islão deve renunciar à ideia do domínio islâmico e, deste modo, será compatível com a democracia liberal, o respeito pelos direitos humanos e os requisitos de uma sociedade civil. Contudo, entra em confronto directo com aqueles que defendem uma política comunitária que geralmente dá origem aos guetos étnicos (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 42 e 64-65).

Segundo Tibi, a política do Euro-Islão não permitiria de modo algum, a assimilação completa dos Muçulmanos, mas prevê a adopção de algumas formas de sociedade civil que podem produzir uma identidade islâmica aberta e compatível com a cultura cívica europeia. Também representa simultaneamente uma resposta contra a assimilação e contra a guetização, e uma solução democrática comprometida com a defesa dos Direitos Humanos (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 42 e 64-65).

A assimilação dos emigrantes, segundo Tibi, implica a perda da sua identidade cultural, por oposição ao espírito que caracteriza o pluralismo cultural que defende e ilustra, através do seu caso pessoal, ao considerar que um cidadão emigrante, árabe e muçulmano, pode ter até três identidades (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 77): do ponto de vista cultural e religioso, considera-se um euromuçulmano, enquanto do ponto de vista étnico, é um árabe damasceno, e do ponto de vista político, um cidadão alemão. E desta forma, está convencido de que a combinação destas identidades é possível no quadro do pluralismo cultural e de integração política (Tibi, *in* AlSayyad e Castells 2003, 77).

O Islão europeu, segundo a perspectiva de Michel Wieviorka, apesar de ter as suas raízes nos processos de reprodução relacionados com a chegada dos imigrantes, deve ser considerado uma invenção, na qual o problema do sujeito desempenha um papel importante que poderá resultar de um esforço individual ou colectivo. Poderá ser uma forma de elaboração do “eu” relacionado com determinadas situações em que o indivíduo se sente excluído ou menosprezado (Wieviorka, *in* AlSayyad e Castells 2003, 184).

Neste sentido, os jovens que são discriminados no âmbito do seu trabalho ou são, sistematicamente, interpelados pelas forças de segurança para verificar a sua identidade, devido à tonalidade da sua tez, são atraídos por uma religião que lhes oferece recursos que os encaminham

para o comunitarismo, pois o Islão oferece um espaço, materializado pela mesquita ou por outro local de culto que os protege da hostilidade do mundo exterior, e proporciona a cada um, a tenacidade para enfrentar as dificuldades colocadas pela sociedade, e posicionar-se nela (Wieviorka, *in* AlSayyad e Castells 2003, 184).

Deste modo, o Islão é inseparável de uma subjectividade, descoberta e reafirmada, individualmente por cada Muçulmano que lhe possibilita aspirar a horizontes mais abertos e que ultrapassam o confronto com os estigmas colocados pelo racismo e pela discriminação. Assim, o indivíduo não só desenvolve uma diferença insuperável, como uma alteridade que proíbe qualquer forma de comunicação, em que reafirma e simultaneamente demonstra a sua vontade e a sua capacidade em participar na vida social, política e cultural da comunidade (Wieviorka, *in* AlSayyad e Castells 2003, 184).

O mesmo acontece com as jovens muçulmanas, em que paradoxalmente, o lenço representa para elas um certo grau de autonomia em relação ao meio ambiente familiar e lhes permite afirmar a sua personalidade na esfera pública. Pode-se acrescentar que a islamização, associada com a construção do “eu”, não se limita a ambientes mais humildes e pobres, ocorrendo também em contextos sociais muito diversos. Para aqueles que se conseguiram integrar económica e socialmente, o Islão oferece transcendência e memória histórica, pertença a uma comunidade e a conservação de uma ligação significativa entre as diferentes classes e as diferentes origens (Wieviorka, *in* AlSayyad e Castells 2003, 185).

Ainda segundo Michel Wieviorka, muitos muçulmanos europeus consideram que o Islão é apenas uma reprodução, uma subordinação do indivíduo ao grupo e às suas normas, mas actualmente, a pujança e dinamismo que possui nas sociedades ocidentais, não pode ser entendida sem percebermos que o Islão é o tónico e o incentivo para continuarem a lutar por uma subjectividade pessoal, assim como por uma identificação com uma comunidade e a participação individual na vida moderna (Wieviorka, *in* AlSayyad e Castells 2003, 185-186).

Dito de outra forma, a construção da personalidade através dos mecanismos clássicos de socialização e de individualização, torna-se algo muito difícil para a juventude descendente de imigrantes, como por exemplo refere Wieviorka, ao referir que a rede de ensino oficial do Estado, não os beneficia, pois são as principais vítimas da escola e das desigualdades educacionais (Wieviorka, *in* AlSayyad e Castells 2003, 185-186).

Noutra perspectiva, incontornavelmente oposta, alguns autores perspectivam a transformação da Europa em Eurábia,⁴² ou seja, um superestado europeu unificado que se materializa como um “apêndice cultural e político do mundo árabo-muçulmano que é fundamentalmente anti-cristão, anti-ocidental, anti-americano e anti-semita” (Ye'or 2005, 10).

Esta situação é a resultante do número crescente de Muçulmanos que exigem a inclusão dos valores islâmicos nas sociedades de acolhimento ocidentais, e simultaneamente, são relutantes ou incapazes de modificar as suas crenças e valores para se integrarem numa construção política secular, cuja realidade, a concretizar-se, poderá alterar o fundamento dos valores e interesses comuns sobre os quais o relacionamento dos EUA com a Europa é construído (Salo 2010).

Este panorama foi descrito em 2005, por Bat Ye'or,⁴³ quando publicou um estudo exaustivo sobre a transformação da Europa, denominado “Eurabia: The Euro-Arab Axis”, cuja preocupação consistiu em chamar a atenção para as mudanças que estão a ocorrer na Europa, nomeadamente que os europeus estão a desistir dos seus princípios e valores em prol do Islão.

Bat Ye'or é uma autora que tem escrito extensamente sobre a história dos judeus e dos cristãos que vivem em Estados islâmicos e, recorreu ao termo Eurábia para ilustrar e demonstrar a evolução que a Europa com uma matriz judaico-cristã, está a sofrer para se transformar, numa civilização que a autora considera subserviente à ideologia da *jihad* e das potências islâmicas que a difundem, designando-a como uma civilização de *dhimmitude*. Este vocábulo está relacionado com a palavra árabe *dhimi*, que significa o pacto ou contrato estabelecido entre o Estado muçulmano e os cidadãos não-Muçulmanos que aceitam a subordinação ao Islão, para evitar a escravidão ou a morte, passando deste modo a ser tolerados e designados *dhimmis* (Ye'or 2005, 9).

Hodiernamente o conceito de *dhimmi* visa, essencialmente, os cidadãos que professam o judaísmo e o cristianismo, ou que pertençam a outras minorias religiosas inseridas no Estado islâmico clássico, onde são considerados cidadãos de segunda classe e aceitam esta qualidade, para não perderem o estatuto de cidadãos. Esta realidade foi implementada durante as duas primeiras vagas da expansão islâmica (622-730 e 1071-1683), em que as populações conquistadas se convertiam ao Islão ou eram submetidas ao seu domínio (*dhimmitude*) pagando um imposto de protecção, o *jizya* (Ye'or 2005, 165) que era um imposto, tradicionalmente pago nas sociedades islâmicas, pelos povos não-Muçulmanos, como sinal da sua submissão ao Islão, o qual está previsto na sura 9, versículo 29

⁴² O termo “Eurabia” era o título de um jornal publicado pelo Comité Européen de Coordenação da Associação de Amizade com o Mundo Árabe (Paris) e foi publicado com a colaboração do Middle East International (Londres), Arabes France-Pays (Paris) e do Groupe d'Études sur le Moyen-Orient (Genebra) (Ye'or 2005, 63).

⁴³ Bat Ye'or é o pseudónimo de Gisele Littman, uma investigadora britânica que nasceu no Cairo (Egipto), de onde saiu em 1957 após a invasão israelita durante a guerra do Suez em 1957.

do Alcorão: “Combatei aqueles dentre o povo do Livro que não crêem em *Allah*, nem no Último Dia, nem consideram como ilegítimo o que *Allah* e o Seu Mensageiro declararam ser ilegítimo, nem seguem a verdadeira religião, até que eles paguem a taxa com a sua própria mão e reconheçam o seu estado de sujeição”.

A ideia de subordinação no contexto da Eurásia não seria consequência da conquista islâmica do Ocidente (através de uma terceira vaga expansionista islâmica), mas sim uma interferência mais subtil do Islão no Ocidente (Salo 2010, 4).

Segundo Bat Ye'or, existem duas condições fundamentais para a génese da Eurásia: em primeiro lugar, os europeus, principalmente os franceses, gizaram uma manobra estratégica com o objectivo de restabelecer a sua influência e equilibrar o poder com os Estados Unidos no período posterior à 2ª Guerra Mundial; em segundo lugar, a resposta europeia à crise de petróleo no início dos anos 1970. Embora estas condições fossem principalmente esforços políticos e económicos, os seus resultados geraram instituições e políticas que têm afectado a Europa a nível social e cultural, especialmente quando combinadas com o impacto da evolução demográfica na Europa (Ye'or 2005, 39-48; Salo 2010, 2).

Para Bat Ye'or, a *Realpolitik* praticada pela França quando foi presidida pelo General De Gaulle, no período pós 2ª Guerra Mundial, tinha como objectivo restaurar a influência e o prestígio da França, através de duas políticas convergentes, que esperava implementar na Europa e no mundo árabo-muçulmano: a unificação da Europa como um contrapeso internacional ao poder dos EUA e uma aliança com o mundo árabe, muçulmano e africano, que se viria a materializar com a CEE/UE e o Diálogo Euro-Árabe (Ye'or 2005, 10; Salo 2010, 2).

Neste sentido, o Diálogo Euro-Árabe foi criado conjuntamente pela França, sob os auspícios da então CEE (actual UE) e pela Liga Árabe, como resultado da crise petrolífera de 1973, visando melhorar a compreensão e o entendimento entre o Ocidente e o Médio Oriente, sincronizando esforços no sentido de convergência entre os Estados das duas margens do Mediterrâneo e do Médio Oriente (Ye'or 2005, 10 e 39-59; Salo 2010, 3).

5.1. O sentido de identidade, cultura e tradições na cultura muçulmana

O conceito de identidade, como refere Nina Tiesler, é um conceito-chave, mas relativamente recente, não havendo nenhuma entrada em «identidade» na edição de 1968 da *Encyclopedia of the*

Social Sciences, e o termo etnicidade apenas surge no início dos anos 1970, no *Oxford English Dictionary*, relacionado com «paganismo» e «superstição pagã» (Tiesler 2011, 123-125).

Contudo, a crescente importância que o conceito de identidade vem assumindo, principalmente entre os Muçulmanos, quer nas sociedades onde representam a maioria, quer noutras, como as ocidentais em que estão em minoria, deu origem ao termo neoanglófono *Muslimness* o qual demonstra que “a «identidade Muçulmana» é simultaneamente, “um fenómeno pós-religioso e um fenómeno de substituição religiosa, ou seja, um produto de secularização fracassada” (Tiesler 2011, 136-137).

Nina Tiesler classifica *Muslimness* como: “uma categoria muito moderna cujo cerne não é aquela religião através da qual o indivíduo exprime em primeiro lugar a sua religiosidade, a sua prática religiosa, a sua fé e a ligação a Deus. É uma experiência societal, desde que seja escolhida individualmente e não decretada, e na qualidade de *Muslimness* moderna é também um *statement* (Tiesler 2011, 136-137).

A identidade para Castells está relacionada com os diversos actores sociais, ou seja, é um “processo de construção do significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras formas de significado”, em que as identidades organizam os significados (identidade simbólica ou finalidade da acção de um actor social) e os papéis organizam as funções (Castells 2003, 3).

Castells considera que pelas lentes da sociologia, “toda e qualquer identidade é construída”, tendo como suporte diversos contributos fornecidos pela “história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória colectiva e por fantasias pessoais, assim como, pelos aparelhos de poder e revelações religiosas” (Castells 2003, 4).

Neste sentido e perspectiva identitária, “para um muçulmano, o vínculo fundamental não é a sua terra natal (*watari*), mas sim a comunidade de fiéis (*a Ummah*), em que todos são iguais na sua submissão perante *Allah*, o que transcende as instituições do Estado-Nação, pois este é considerado pelos crentes uma fonte de cisma (Oumlil, *in* Castells 2003, 14).

A identidade no universo da diáspora muçulmana constitui um dilema psicológico individual para cada Muçulmano, principalmente de segunda e terceira gerações que, segundo Waldmann, podem encontrar na radicalização uma das respostas possíveis a este conflito identitário, resultante do desenvolvimento de uma dupla identidade e da falta de reconhecimento e aceitação pela sociedade acolhedora (Waldmann 2010, 10-11).

Deste modo, enquanto uns se adaptam com alguma facilidade à situação de diáspora, combinando os vários aspectos da sua identidade num processo contínuo de “reinvenção”, para

outros, o radicalismo poderá ser a solução para os seus problemas de identidade, aderindo a uma doutrina e a uma verdade absoluta e eterna, podendo desaguar na *jihadização*, ou seja, no que se designa por terrorismo doméstico ou endógeno de matriz islamista (Waldmann 2010, 10-11).

Ao contrário dos emigrantes, os seus descendentes (segunda e terceira gerações) não mantêm qualquer ligação emocional com o seu país de origem, nem estão familiarizados com ele, pois apenas o visitam ocasionalmente, e deste modo, sentem-se algo alienados, quer do país quer do seu povo. Mas por outro lado, também não se sentem bem integrados socialmente no país de acolhimento e onde nasceram, o que dificulta ou incapacita a sua total identificação com ele, o que provoca um equilíbrio estranho entre duas culturas e sociedades a que pertencem, mas não se identificam com nenhuma delas (Waldmann 2010, 11).

Neste sentido, muitos jovens muçulmanos que vivem no Ocidente sentem-se culpados por beneficiarem das vantagens materiais que lhes proporcionam as sociedades ocidentais, cujo estilo e modo de vida tanto desaprovam, enquanto os seus irmãos e irmãs de fé vivem e sofrem grandes privações sociais e económicas (Waldmann 2010, 11).

Imbuídos deste sentimento e, se o seu meio social envolvente, não tem capacidade de resposta para estes problemas, ao que se poderá associar a falta de um trabalho ou profissão interessante, estão criadas as condições para procurarem soluções, e neste caminho podem ser conduzidos ou atraídos para uma célula radical e adoptar a sua ideologia (Waldmann 2010, 11).

E é neste ambiente de ressentimentos que a “táctica retórica” islamista entra em acção na diáspora, assumindo o Islão como a única referência, a “pátria comum da «comunidade Muçulmana» na Europa, face ao puzzle identitário das origens” (Djavann 2005, 54). Deste modo fomenta-se uma “religiosidade exacerbada” que Djavann cunhou como “muçulmanismo” e que os islamistas pretendem que esta “nova identidade Muçulmana” seja “uma identidade de combate” em prol do Islão (Djavann 2005, 50).

Mas para Huntington a “ideia de soberania do Estado-Nação é incompatível com a crença na soberania de *Allah* e com primado da *Ummah*” (Huntington 1996/1999, 205) e segundo Bassam Tibi, é apenas através “da *Ummah* que o indivíduo poderá ser plenamente ele próprio, como uma parte da comunidade dos fiéis, um mecanismo básico de igualdade que oferece apoio mútuo, solidariedade e significados compartilhados” (Tibi, *in* Castells 2003, 15).

Tibi reforça o pensamento de Oumlil, considerando que “cabe ao Estado-Nação negar a sua própria identidade”, pois o Estado islâmico (*al-dawla islamiyya*) tendo como suporte a *Sharia*, prevalece sobre o Estado-Nação (*al-dawla qawmiyya*), situação que retrata o *status quo* no Médio

Oriente, onde o Estado-Nação continua a ser um elemento estranho e praticamente imposto (Tibi, *in* Castells 2003, 15).

Quanto ao islamismo, como identidade contemporânea, está relacionado com o aparecimento e crescimento dos movimentos fundamentalistas no Médio Oriente, resultantes da exposição da região aos processos de globalização que geraram rupturas nas sociedades tradicionais, conjugado com o fracasso do Estado-Nação que havia sido implementado pelos movimentos nacionalistas, com o objectivo de modernizar e desenvolver a economia, bem como repartir os benefícios do crescimento económico pela maioria da população. Gerou-se deste modo, o ambiente propício para a reconstrução da identidade islâmica pelos islamistas, cuja ideologia se opõe radicalmente ao capitalismo, ao socialismo e ao nacionalismo árabe ou de qualquer outra origem, que consideram “ideologias fracassadas provenientes da ordem pós-colonial” (Castells 2003, 16).

Para os islamistas, a *jihad* representa “uma mistura de ideologia revolucionária fundamentalista, uma procura de identidade e fortes aspirações sócio-económicas”, difundida por uma retórica religiosa (Napoleoni 2010, 56).

Segundo o pensamento de Huntington, “no mundo moderno a identidade cultural é o factor decisivo para determinar as associações e os antagonismos de um país”, assim como “as afinidades culturais facilitam a cooperação e a coesão entre as pessoas, enquanto as diferenças culturais acentuam as clivagens e os conflitos” (Huntington 1996/1999, 145).

Huntington aponta cinco argumentos para tal desiderato. Desde logo considera que cada pessoa “tem múltiplas identidades, que podem competir ou reforçar-se mutuamente, sejam laços de parentesco, ocupacionais, culturais, institucionais, territoriais, educacionais, partidárias, ideológicas entre outras” (Huntington 1996/1999, 149).

Neste sentido, a identificação cultural assume hodiernamente, cada vez mais importância, comparativamente com outras dimensões de identidade. Em segundo lugar, refere “a crescente importância da identidade cultural resultante da modernização de cada um, em que a deslocação e a alienação criam a necessidade de identidades mais ricas de sentido e onde, ao nível da sociedade, as capacidades e o poder das sociedades não ocidentais estimulam a revitalização das identidades e culturas indígenas” (Huntington 1996/1999, 149).

Como terceiro factor a considerar, Huntington salienta que “a identidade a qualquer nível, seja pessoal, tribal, racial e civilizacional, pode ser apenas definida em relação a um «outro», a uma diferente pessoa, tribo, raça ou civilização”, salientando a dicotomia “nós” e “eles” (Huntington 1996/1999, 150).

Em quarto lugar, considera que “as fontes de conflito entre Estados e grupos de civilizações diferentes são, na generalidade, as que sempre têm gerado conflitos entre grupos: o controlo sobre a população, território, riqueza, recursos e as relações de poder, que constituem a capacidade de impor os valores, a cultura e as instituições a outro grupo quando comparada com a capacidade desse grupo de fazer o equivalente em relação a outro” (Huntington 1996/1999, 150).

Este cientista político considera ainda a onnipresença do conflito, porquanto considera que odiar é uma característica do ser humano e, por isso, temos necessidade de inimigos para nos definirmos e motivarmos, quer através da concorrência nos negócios, rivalidades na carreira, ou adversários na política (Huntington 1996/1999, 151).

O tribalismo e a religião desempenham um papel primordial nas sociedades árabo-muçulmanas e nos seus sistemas políticos, pelo que para compreendermos a importância do tribalismo, recorremos aos ensinamentos de Philip Carl Salzman,⁴⁴ que estudou os problemas do Médio Oriente e identificou dois padrões de governo que historicamente dominaram o Médio Oriente: a autonomia tribal e o centralismo tirânico (Salzman 2008, 11-14).

Este antropólogo considera que o primeiro é distinto à região e é fulcral para o entender. O auto-governo tribal baseia-se naquilo que Salzman designa por “oposição equilibrada” (*balanced opposition*), um mecanismo pelo qual os nativos do Médio Oriente (sejam habitantes dos desertos, das montanhas ou das estepes), garantem a protecção das suas vidas e dos seus pertences através da confiança que têm na extensão das suas famílias. A “oposição equilibrada” é descentralizada, democrática, igualitária e efectiva, sendo um tema dominante na cultura árabe e uma estrutura central na sociedade árabe (Salzman 2008, 11-14).

Através deste complicadíssimo e subtil sistema, cada indivíduo sabe que pode contar com os seus parentes paternos (*agnatos*, ou parente por varonia) para a sua protecção, e um número igual de *agnatos* que se confrontam. Deste modo, uma família nuclear enfrenta outra família nuclear, um clã enfrenta outro clã e assim por diante, até ao nível meta-tribal, realidade que é bem ilustrada neste famoso provérbio do Médio Oriente: “eu contra o meu irmão, eu e os meus irmãos contra os meus primos, eu e os meus irmãos e os meus primos contra o mundo” (Salzman 2008, 67-68).

A autonomia tribal tem sido o padrão da história do Médio Oriente. Quando um governo fraquejava, formavam-se grandes confederações tribais que deixavam as suas terras áridas, e assumiam o controlo das cidades e das áreas agrícolas. Após confiscarem o estado, as tribos

⁴⁴ Professor de Antropologia na Universidade de McGill, Montreal, Quebec, Canadá.

utilizavam o poder em prol dos seus interesses, explorando a população submissa, até que esta, por sua vez se revoltava, e o ciclo recomeçava novamente (Salzman 2008, 177).

Para Salzman, o padrão dual de auto-governo tribal e de centralismo tirânico, continua a definir a vida no Médio Oriente, o que explica a maioria das características da região, como a autocracia, a barbaridade política e a estagnação económica (Pipes 2008).

O padrão dual também explica aspectos fundamentais da vida familiar no Médio Oriente, porque como argumenta Salzman, o imperativo de agregar mais *agnatos* que os vizinhos, significa o desenvolvimento de táticas para exceder em número a sua descendência masculina, o que tem várias implicações (Salzman 2008, 114):

- Casar as filhas com os primos, como forma da família beneficiar da sua fertilidade.
- Praticar a poligamia, para beneficiar da fertilidade de múltiplas mulheres.
- Observar atentamente as mulheres das outras famílias, com a esperança de as apanhar num acto imoral, e consequentemente compelir os homens das suas famílias a matá-las (crimes de honra), perdendo assim a sua fertilidade.

Este último item explica em grande parte a *oposição equilibrada*, responsável pelo famoso costume no Médio Oriente de “matar em nome da honra”, pelo qual irmãos assassinam irmãs, primos assassinam primos, pais assassinam filhas e filhos assassinam mães. Significativamente, a leviandade da mulher é tolerada dentro da família e apenas se cometem assassinatos quando são conhecidos fora da família (Salzman 2008, 114-121).

De uma forma mais ampla, a *oposição equilibrada* significa que faltam no Médio Oriente princípios abstractos pelos quais se possam medir acções “em relação a critérios gerais, independente da filiação dos seus actores particulares” (Pipes 2008). Em sentido oposto, o intenso particularismo exige que um membro da família apoie um parente mais próximo contra um mais distante, sem ter em consideração, o problema em apreço ou a falta cometida (Pipes 2008).

O facto de a maioria dos habitantes do Médio Oriente ainda manterem esta mentalidade, de “nós contra eles”, condena o universalismo, o império da lei e o constitucionalismo, factores que segundo Salzman condicionam as sociedades do Médio Oriente a “terem um desenvolvimento miserável, se aferidas pela maioria dos critérios sociais, culturais, económicos e políticos” (Pipes 2008).

Segundo Emmanuel Tood, a estrutura da família árabo-muçulmana, destaca-se pelo estatuto reduzido atribuído à mulher e pela preferência endogâmica no casamento, o que permite explicar

determinados aspectos do islamismo radical. Este antropólogo refere que “o casamento entre primos germanos, particularmente entre os filhos de dois irmãos, cria uma relação de autoridade muito específica, tanto na família como na ideologia” e sobre a relação entre pai e filho, salienta que esta “não é verdadeiramente autoritária”, porque “o costume prevalece sobre o pai e a associação horizontal entre irmãos é a relação fundamental” (Todd 2002, 59).

Quanto ao sistema familiar, caracteriza-o como “muito igualitário e muito comunitário”, mas que “não valoriza o respeito pela autoridade em geral e pelo Estado em particular” e de acordo com Todd, o nível de endogamia varia em função do lugar, havendo cerca de 15% na Turquia, 25 a 35% no mundo árabe e 50% no Paquistão (Todd 2002, 59).

Apesar da heterogeneidade e diversidade cultural, social e padrões de pensamento, existem algumas características na mentalidade árabe que são valorizadas, como o colectivismo e a interdependência que proporciona apoio social e assistência permanente (Klein e Kuperman 2008, 31). Deste modo, o indivíduo não se identifica individualmente, mas em relação à sua família e à sua tribo, que lhe proporcionam o apoio social necessário, ao invés do Ocidente, o qual é prestado por instituições seculares e pelos governos (Klein e Kuperman 2008, 31).

Deste modo, as famílias e as tribos são factores fundamentais a ser considerados em todas as decisões, assim como, as dinâmicas e o poder da rede social que lhe são inerentes influenciam a tomada de decisões e a liderança. Os árabes também atribuem um grande valor à honra, pois a honra de um homem reflecte-se na sua família e é uma medida do seu valor. A honra também pode compelir as famílias a protegerem os seus parentes com grandes custos e a retaliarem pelos danos infligidos, assim como, determina muitas das escolhas da vida e, porque a honra é essencial para uma auto-estima elevada, qualquer desaprovação pode ser dolorosa (Klein e Kuperman 2008, 31).

5.2. A Declaração Universal dos Direitos do Homem e a *Sharia*

A consagração da pessoa humana, liberta do jugo de todos os poderes despóticos e com a garantia de direitos universais e individuais, apenas surgiu como o Iluminismo do século XVIII, o século das Luzes e das Liberdades (Jerónimo 2001, 204-206).

Como refere Patrícia Jerónimo, “os direitos foram trazidos pelas revoluções”, iniciando-se na Inglaterra, com a Revolução puritana e a “Glorious Revolution” ocorridas durante o século XVII, seguindo-se a Revolução Americana e a Francesa, ambas no século XVIII, cujos triunfos e

consequências geraram a corrente que colocou o homem no centro do mundo, ou seja, os indivíduos passaram a ser considerados “o princípio e o fim de todo o Direito” (Jerónimo 2001, 204-206).

Neste sentido, esta autora refere que os Direitos Humanos, apesar de terem na sua génese a tradição humanista que remonta à Antiguidade Clássica Greco-Romana, são também um produto da Europa moderna (Jerónimo 2001, 232).

De acordo com o paradigma Huntingtoniano, os Direitos Humanos constituem um assunto que ilustra claramente o choque entre civilizações, concretamente entre o Ocidente e o Islão, em assuntos tão diversos, como a integridade física, a vida humana, a ausência de liberdade religiosa ou o estatuto das mulheres na sociedade, entre outros (Jerónimo 2001, 13).

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Resolução da Assembleia Geral da ONU, em 10 de Dezembro de 1948, bem como outros documentos análogos, por exemplo, a Declaração dos Direitos Humanos do Conselho da Europa de 1949, o Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos de 1966, a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres de 1979, a Convenção Contra a Tortura e Outras punições Cruéis, Desumanas e Degradantes de 1984, e a Convenção Sobre os Direitos das Crianças de 1989, estão em flagrante oposição com alguns fundamentos do Islão, concretamente da *Sharia* em matéria penal, nomeadamente nos seguintes assuntos (Fernandes 2006, 252-253; Peters 2006, 174-175; Del Valle 2009, 307-318):

- A supressão das penas cruéis, desumanas e degradantes;
- O princípio *nulla poena sine lege*, que implica que a punição só pode ser efectuada num quadro legal que tipifique a ofensa e a sua sanção;
- O princípio de que todas as pessoas são iguais perante a lei;
- A liberdade religiosa e a liberdade de expressão;
- O direito básico das crianças não serem sujeitas à pena de morte, à prisão perpétua e a punições cruéis ou degradantes.

Estas situações, vistas através de um prisma ocidental, são atentatórias dos Direitos Humanos, contudo pelo prisma islamista, não existe qualquer contradição ou violação destes direitos, porquanto, as penas aplicadas pela *Sharia*, como possuem o seu fundamento jurídico-legal e principalmente religioso na Lei de *Allah*, não podem ser qualificadas como cruéis, desumanas ou degradantes (Fernandes 2006, 253).

Apesar desta visão dicotômica, não podemos olvidar que na sua essência, os Direitos do Homem são um “artefacto” ocidental e não podem separar-se dessa condição. Contudo, existem outras formas de os assegurar e tutelar, porque perante a diversidade de crenças, valores culturais e civilizacionais tão díspares, também existem outras normas éticas e jurídicas de dimensão transcivilizacional que asseguram o normal e regular funcionamento do sistema internacional (Jerónimo 2001, 312).

A *Sharia* como estrutura jurídica consagra diversos direitos que homenageiam a liberdade e a solidariedade humana, sem contudo enveredar pelo materialismo e pelo individualismo que caracterizam o Ocidente, como o direito à vida,⁴⁵ à integridade física,⁴⁶ o respeito pela castidade das mulheres,⁴⁷ a um mínimo nível de vida,⁴⁸ à liberdade,⁴⁹ à Justiça,⁵⁰ a um tratamento não discriminatório,⁵¹ à segurança da propriedade,⁵² à honra,⁵³ à santidade e segurança da vida privada,⁵⁴ à segurança da liberdade pessoal,⁵⁵ à liberdade de expressão e de pensamento, à liberdade de consciência,⁵⁶ à protecção dos sentimentos religiosos,⁵⁷ à educação, ao respeito pelos mortos, à responsabilização de cada um pelos seus próprios actos⁵⁸, à participação na vida pública e a um governo justo, de acordo com a Lei de Deus (Jerónimo 2001, 271-275).

Contudo, apesar de a *Sharia* ter desempenhado no passado um papel libertador, actualmente é vista como um sinónimo de opressão,⁵⁹ o que a coloca nos antípodas daquilo que defende a Declaração Universal dos Direitos do Homem (Jerónimo 2001, 294).

A crescente importância dos Direitos Humanos no sistema político internacional, assim como a rejeição do modelo definido pela Declaração Universal dos Direitos do Homem pelos países islâmicos, levou o Conselho da Liga dos Estados Árabes, a adoptar em 1981, a Declaração Islâmica Universal dos Direitos do Homem que diverge nas questões de fundo da versão ocidental e elimina todas as liberdades que contradizem a *Sharia* e o *fiqh* (Jerónimo 2001, 276; Del Valle 2009, 307).

Também nesta perspectiva, foi aprovada no Cairo em 1990, uma nova Declaração dos Direitos Humanos no Islão, pelos Ministros dos Negócios Estrangeiros dos países membros da Organização da

⁴⁵ Previsto nos versículos 5:33 e 6:152 do Alcorão.

⁴⁶ Previsto no versículo 5:33 do Alcorão.

⁴⁷ Previsto no versículo 17:33 do Alcorão.

⁴⁸ Previsto no versículo 51:20 do Alcorão.

⁴⁹ Previsto na Sunnah.

⁵⁰ Previsto nos versículos 5:9 e 4:136 do Alcorão.

⁵¹ Previsto no versículo 49:14 do Alcorão.

⁵² Previsto no versículo 2:189 do Alcorão.

⁵³ Previsto no versículo 49:12 do Alcorão.

⁵⁴ Previsto nos versículos 49:13 e 24: 28 do Alcorão.

⁵⁵ Previsto na Sunnah.

⁵⁶ Previsto no versículo 2:257 do Alcorão.

⁵⁷ Previsto no versículo 6:109 e 24:47 do Alcorão.

⁵⁸ Previsto no versículo 6:165 do Alcorão.

⁵⁹ Para mais informação cf. A liberdade religiosa; A condição das mulheres; A condição dos não Muçulmanos e A severidade das penas (Jerónimo 2001, 283-301).

Conferência Islâmica, cujo preâmbulo e articulado subordinam expressamente, os Direitos Humanos à *Sharia*, o que para Del Valle, “constitui uma negação do princípio filosófico-jurídico de autonomia das leis e dos Direitos Humanos relativamente ao domínio religioso, bem como a própria liberdade de consciência” (Del Valle 2009, 307).

A coexistência entre o Ocidente e o mundo islâmico na era da globalização, segundo Hala Mustafa, será impossível sem uma plataforma de entendimento sobre a forma e o conteúdo global dos sistemas políticos e económicos, mas para que tal suceda, será necessário modernizar, industrializar e, possuir recursos humanos com boa formação, suportados por uma base científica e tecnológica, assim como também será importante incrementar os meios de transmissão da cultura e do conhecimento, o que implica que as designadas culturas tradicionais possam desenvolver-se e evoluir para um nível que incorpore a cultura civil moderna (Mustafa, *in* AlSayyad e Castells 2003, 150).

Esta investigadora considera que “a democracia é um elemento fundamental da convivência global e multicultural”, e defende que “os Direitos Humanos devem constituir uma “ética universal” aceite por todas as culturas, independentemente das suas motivações ideológicas”, contudo, no seu entendimento, o que impede tal desiderato “é que a maioria das sociedades islâmicas, ao contrário da Europa, ainda não experimentou a transição para o secularismo, que por sua vez, dificulta o processo de democratização e a promoção dos direitos humanos (Mustafa, *in* AlSayyad e Castells 2003, 150).

Também Supna Zaidi refere que os islamistas recorrem cada vez mais ao islamismo legal, através de estratégias não violentas e de acordo com o corpo normativo de cada país para disseminar a *Sharia* no Ocidente, intrometendo-se na vida quotidiana daqueles que não professam a fé islâmica, nomeadamente através da violação de normas básicas de higiene e saúde pública por membros de equipas médicas (*p. ex.*, não arregaçar as mangas do vestuário para lavar as mãos nos hospitais ou centros de saúde); o não cumprimento de algumas normas laborais por estarem em contradição com preceitos islâmicos (*p. ex.*, um taxista que se recusa a transportar alguém sob influência do álcool, ou um canídeo); assim como, a implementação de regras no sistema financeiro de acordo com a *Sharia* (Zaidi 2008).

Nesta perspectiva e a coberto da pretensa “liberdade religiosa”, os islamistas pressionam e atacam o âmago da democracia nas sociedades ocidentais em defesa das normas e costumes do Islão, como demonstram os vários exemplos supracitados que segundo Zaidi, não são exemplos de pluralismo, antes pelo contrário, reflectem uma clara interferência do foro religioso no *modus vivendi* das sociedades europeias (Zaidi 2008).

5.3. A pressão islâmica

O primeiro objectivo dos diversos grupos islamistas que advogam a conquista da Europa e a sua transformação na Eurábia, passa pela re-islamização ou manutenção do Islão (se possível na sua versão mais rigorosa) na diáspora muçulmana, os quais *ad initium*, enquadram e instrumentalizam os recém chegados às comunidades muçulmanas na Europa, cuja integração nos costumes «ímpios» do Ocidente deve ser evitada a todo o custo, constituindo a primeira fase da enorme pressão identitária e religiosa (Del Valle 2009, 149-151).

Para isso, segundo Alexandre del Valle, mobilizam os seus irmãos e irmãs que geralmente estão muito pouco motivados por esta ideologia, e em seguida justificam os seus desígnios comunitaristas de subversão e submersão, gerando de forma mais ou menos concertada e difusa, uma estratégia geral de mobilização, um programa comum mínimo de reivindicações comunitárias e confessionais inspiradas pelo modelo saudita, que são apresentados posteriormente, envolvidas por uma agenda pluralista nas sociedades de acolhimento e visam, *grosso modo*, alcançar os seguintes objectivos (Del Valle 2009, 149-151):

- A instituição de feriados oficiais muçulmanos. Neste sentido, o Estado acolhedor e os empregadores devem considerar dias feriados as duas principais festas muçulmanas: o *fitr*, que assinala o final do jejum do Ramadão; a *ahda*, o dia do sacrifício, no decurso da peregrinação a Meca; bem como a tarde de Sexta-feira.
- O direito de rezar durante as horas de trabalho. Neste sentido, deve ser permitido aos trabalhadores muçulmanos fazer as três ou quatro orações quotidianas no seu horário de trabalho, sem que tais interrupções impliquem cortes salariais.
- A introdução do ensino religioso islâmico no quadro da instrução nacional e das escolas privadas com contratos estatais; paralelamente, as organizações islâmicas reclamam o direito de criar escolas islâmicas livres, totalmente privadas, bem como a criação generalizada de locais de culto e de oração islâmicos nos locais públicos e nas prisões. Entre as reivindicações em matéria de ensino, acrescenta-se ainda a oposição às escolas mistas, a exigência de dispensa das raparigas de determinadas disciplinas, a exclusão de obras consideradas ofensivas para o Islão, bem como o direito de usar o véu em locais públicos.
- Introdução de quotas para a contratação de cidadãos muçulmanos para a administração pública e órgãos de comunicação social, assim como para as listas eleitorais.

- O reconhecimento das regras islâmicas em matérias de estatuto pessoal, tais como, o casamento muçulmano, o repúdio, a poligamia, herança (desigual para as mulheres), guarda dos filhos (que, em caso de separação, são entregues ao marido), cemitérios ou lotes muçulmanos independentes.
- Questionamento progressivo da laicidade do Estado, acompanhada da exigência de exorbitantes estatutos jurídicos do direito comum, ou seja, de imunidades jurídicas e territoriais.
- Reconhecimento institucional e fiscal do Islão pelos Estados de acolhimento. Em França, pretendem o reconhecimento do Islão como segunda religião nacional. Defendem que as organizações e associações religiosas muçulmanas vocacionadas para a caridade, devem poder receber donativos, seja qual for o respectivo montante, com a possibilidade de os doadores descontarem parte deles nos seus impostos, mas cujo objectivo principal, consiste na introdução em França de um dos fundamentos da lei islâmica: o *zakat* ou a esmola legal.
- Pretendem também criar, a prazo, partidos políticos islâmicos, com vista à defesa dos interesses das respectivas comunidades muçulmanas.

Estes movimentos estão perfeitamente conscientes de que alguns dos valores que defendem são obscurantistas, intolerantes e mesmo racistas (como o anti-ocidentalismo e o anti-cristianismo), e que algumas das suas reivindicações são inaceitáveis e suscitam, senão a hostilidade, pelo menos a natural desconfiança dos europeus autóctones secularizados e dos poderes públicos. Contudo, estes grupos islamistas utilizam diversas estratégias subversivas e até maquiavélicas para manipularem a opinião pública e desmoralizarem o outro, para conseguirem gerar as condições e o ambiente propício para agirem e mostrarem os seus verdadeiros objectivos (Del Valle 2009, 151-152).

O *confessionalismo* é uma palavra antiga que engloba uma “concepção prosélita, totalitária e imperialista da religião” que observado pela perspectiva do prisma islamista, o *confessionalismo* islamista não se preocupa com uma comunidade Muçulmana em particular, porque o seu objectivo visa agregar todos os Muçulmanos, independentemente das suas origens nacionais, organizando e preparando a *Ummah* para penetrar as estruturas do Estado e da sociedade em que se tenta implantar (Djavann 2005, 56).

Para alcançar tal desiderato, adoptam estratégias ofensivas para alcançar objectivos intermédios, penetrando nas escolas, nas universidades, nos municípios, e nos órgãos de comunicação social para aumentar o seu poder de influência nos diversos países europeus (Djavann 2005, 57).

A sua retórica visa essencialmente “colocar o Islão à frente da sociedade, apelar ao «muçulmanismo» e congeminar o fantasma de um «Islão europeu» preocupado em constituir-se enquanto tal como um sujeito político inteiro” (Djavann 2005, 57).

Esta visão poderá parecer utópica e inatingível, contudo tais desideratos não se devem menosprezar, pois a estratégia islamista explora todas as vulnerabilidades e potencialidades das sociedades e dos Estados onde se instalam para, “difundir e reforçar a sua visão islamista e totalitária do mundo e da sociedade”, porquanto para eles, apenas o futuro do Islão é importante (Djavann 2005, 57-58). Neste sentido, a Europa constitui um laboratório ideal para os diversos grupos e movimentos islamistas, pois a sua própria estrutura facilita a ofensiva da casuística islamista, devido à sua diversidade, porquanto coexistem no interior de cada país europeu diversas instâncias jurídicas e possibilidades de recurso, porque cada um deles tem a sua própria estrutura jurídico-constitucional e tradições jurídicas (Djavann 2005, 31).

De acordo com os serviços de informações holandeses (AIVD)⁶⁰ os movimentos islamistas combinam o “isolacionismo intolerante” e o “activismo anti-democrático”, duas táticas que diferem na sua ênfase, mas funcionam em paralelo, tendo como objectivo aumentar o poder do radicalismo islâmico na Holanda,⁶¹ mesmo que para isso tenham de recorrer a métodos contrários ao espírito da ordem democrática e até ilegais (AIVD 2007, 25).

As tentativas de “isolacionismo intolerante” visam criar um espaço delimitado e separado no domínio público, regido por regras diferentes das que vigoram no âmbito da ordem jurídica democrática, com o objectivo de implementarem zonas propícias para a islamização da sociedade, interditos para quem pensa de forma diferente ou praticam outras religiões (exclusivismo) e onde as regras e os regulamentos islâmicos têm precedência sobre a lei do país (paralelismo) (AIVD 2007, 25).

Estes enclaves quando levantados e implementados passam a funcionar como bases de poder para o islamismo radical e pontes para a sua expansão e, podem ser áreas físicas, a nível local ou nacional, mas também podem ser enclaves virtuais nos órgãos de comunicação social ou na internet, na vida pública ou na educação (AIVD 2007, 25). Por outro lado, o “activismo anti-democrático” pretende transformar o domínio público num espaço em que a ordem jurídica democrática seja substituída por outros padrões, cujo objectivo não é islamizar o domínio público, mas sim, impedir e perturbar a ordem democrática vigente que consideram “obscena”, assim como o seu sistema político e a sociedade, aberta e multiforme (AIVD 2007, 26).

⁶⁰ O acrónimo AIVD (Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst) designa o Serviço de Informações e de Segurança da Holanda. Para mais informação consultar <https://www.aivd.nl/english/>.

⁶¹ Esta realidade descrita pelo AIVD para a Holanda, pode ser utilizada em qualquer país com algumas nuances.

As táticas usadas são a provocação, a polarização deliberada e o fomento de hostilidade para com o mundo externo, supostamente, anti-islâmico. Devido a esta abordagem voltada para o confronto, o activismo anti-democrático funciona como uma alternativa atraente para os radicais, porque como consideram que levará muito tempo até conseguirem alcançar o isolacionismo, e têm urgência na acção, preferem “sucessos rápidos”, mas distantes da violência e do terrorismo (AIVD 2007, 26).

Neste universo, algumas das táticas não violentas de pressão islamista, usadas de forma aberta ou clandestina, como alternativas ao terrorismo são as seguintes (AIVD 2007, 26-27):

- Obrigar as pessoas nas imediações da comunidade islâmica, a comportarem-se de acordo com os seus rígidos padrões de comportamento, como por exemplo, as mulheres, os homossexuais e os não-crentes. Na generalidade, todos aqueles que têm uma mentalidade mais liberal, são os sujeitos mais prováveis de serem alvos desta tática.
- Obrigar as pessoas nas imediações do bairro ou da comunidade islâmica a mostrar lealdade ao grupo religioso e, às vezes, à sua fé.
- Tentar convencer ou intimidar as pessoas nas imediações da comunidade islâmica em não participar nalgumas ou em todas as instituições da ordem jurídica democrática, como por exemplo, ameaçando ou persuadindo a não se exercer o direito de voto.
- Tentar convencer ou intimidar as pessoas nas imediações da comunidade islâmica em não trabalhar ou prestar serviços para instituições do Estado como, por exemplo, tentar impedi-los de aceitar um emprego em instituições governamentais ou associadas.
- Tentar de forma deliberada perturbar as relações entre as comunidades étnicas ou religiosas, com o objectivo de gerar tensão social. Por exemplo, desincentivam o contacto com aqueles que têm opiniões e formas de pensamento diferentes, invocando potenciais ameaças para a comunidade islâmica.
- Tentar incentivar as pessoas a praticar certas formas de desobediência civil, como o não pagamento de impostos, retirar as crianças da escola, fornecer informações incorrectas quando se candidatam a uma bolsa de estudo ou de empréstimo, e principalmente, sonegar qualquer informação à polícia.

Para além destas táticas mencionadas, existem outras que estão a ser consideradas e ponderadas (AIVD 2007, 26-27):

- Tentar ganhar influência dentro dos partidos políticos, do sistema judiciário e de outras organizações sociais, tais como, sindicatos, associações profissionais, entidades estudantis e órgãos consultivos, inclusive através do ‘entrismo’ clandestino.
- Tentar de forma deliberada perturbar a harmonia social, criar tensões, como por exemplo, espalhar falsos rumores e teorias conspiratórias.
- Utilizar a persuasão ou a intimidação para implementar um sistema legal baseado na *Sharia* dentro de uma determinada comunidade ou bairro.
- Tentar ganhar influência dentro dos partidos políticos ou outras organizações sociais, com o objectivo de os conquistar, por dentro, a longo prazo.
- Tentar influenciar detentores de cargos políticos através da intimidação, corrupção ou, se forem de origem muçulmana, apontarem-nos como traidores da sua fé e da sua própria comunidade.

Perante esta realidade que a pouco e pouco se vai instalando, um pouco por toda a Europa, importa confrontá-la com aquilo que Karl Popper, recorrendo aos ensinamentos de Platão, cunhou como o paradoxo da liberdade, cujo argumento induz que a liberdade no sentido de ausência de qualquer controlo restritivo deve originar uma restrição muito grande, pois garante ao provocador ou agitador a liberdade suficiente para escravizar os mais calmos ou tranquilos. Neste mesmo diapasão, Popper teorizou sobre o paradoxo da tolerância, considerando que se a tolerância não for bem definida e limitada, pode evoluir e atingir patamares sem quaisquer limites, os quais podem conduzir ao desaparecimento da própria tolerância (Popper 1945/2002, 293).

Se entendermos a tolerância de forma ilimitada, mesmo para aqueles que são intolerantes, e se não estamos preparados para defender uma sociedade tolerante contra o ataque dos intolerantes, os tolerantes serão destruídos, e a tolerância com eles (Popper 1945/2002, 293).

Nesta formulação, Popper não considera ser necessário suprimir, de forma permanente, as filosofias intolerantes, enquanto for possível confrontá-las com argumentos racionais e mantê-las sob o controlo da opinião pública, porquanto a mera supressão seria imprudente (Popper 1945/2002, 293).

Mas se tal desiderato não for possível, Popper aconselha que devemos reivindicar o direito de as proibir ou eliminar, se necessário, recorrendo ao uso da força, pois como não estão preparadas para a argumentação racional, podem facilmente transformar-se e começar por denunciar todos os argumentos, assim como podem proibir os seus seguidores de ouvir a argumentação racional, porque é enganosa, e incentivam a resposta aos argumentos através da violência (Popper 1945/2002, 293).

Assim, Popper considera que “devemos, proclamar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Devemos afirmar que qualquer movimento que promova a intolerância seja considerado fora da lei, assim como devemos considerar criminoso, toda e qualquer incitação à intolerância e à perseguição, da mesma forma que devemos considerar criminoso qualquer incitamento ao homicídio, ao rapto e/ou sequestro, bem como a revitalização do comércio de escravos (Popper 1945/2002, 293).

5.3.1. O caso de Salman Rushdie

Na sequência da publicação do livro “Versículos Satânicos”, em Setembro de 1988, pelo escritor britânico de origem indiana Salman Rushdie, o *Ayatollah* Khomeiny⁶² considerou que esta obra literária tinha um carácter ofensivo para o Islão, o Alcorão e o Profeta Maomé, e neste sentido, em 14 de Fevereiro de 1989, decretou uma *fatwa*, onde condenou Rushdie à morte, à qual acrescentou cinco dias depois uma adenda, com a indicação de que o escritor, mesmo que se arrependesse, deveria ser eliminado (Jerónimo 2001, 285-286).

Esta decisão de Khomeiny, como refere Patrícia Jerónimo, foi decretada de forma ilegítima em nome de todos os Muçulmanos, porque como já referimos, o Islão não é monolítico, pois existe uma grande diversidade, como a divisão entre xiitas⁶³ e sunitas, pelo que esta *fatwa*, não colheu o apoio de todos os crentes. Contudo, mais tarde viria a ser apoiada pela Organização da Conferência Islâmica que em Março de 1989, qualificou o livro de blasfemo e considerou Rushdie um apóstata (Jerónimo 2001, 285-286).

Esta acção representou uma evidente forma de pressão islâmica e, como referiu o islamólogo Gilles Kepel, Khomeiny ao decretar esta *fatwa*, impôs a sua jurisdição a todo o mundo, quer ao Islão sunita, quer ao Islão xiita, superando o território persa e abrangendo toda a diáspora muçulmana, inclusive na Europa, que desta forma também foi integrada no “domínio do Islão” (Kepel 1994, 257-345; Del Valle 2009, 162).

Ao ser ameaçado e perseguido, Salman Rushdie tornou-se um símbolo do intelectual e do escritor vítima do obscurantismo e da intolerância do Islão, que o Ocidente considerou uma

⁶² Ruhollah Mostafavi Moosavi Khomeiny (1900-1989) foi um importante líder religioso e político que liderou a revolução iraniana de 1979, após o derrube do Xá Mohammad Reza Pahlavi. Após a revolução e um referendo nacional, Khomeiny tornou-se o Líder Supremo do país, uma posição criada na Constituição do Irão, como a mais alta autoridade política e religiosa do país.

⁶³ A comunidade muçulmana do Irão pertence ao ramo xiita que é minoritária no seio do Islão.

monstruosidade inteiramente descabida. Perante tal situação, Rushdie foi apoiado desde o início pelos países ocidentais que lhe proporcionaram abrigo e protecção policial, assim como tomaram posição e se pronunciaram frontalmente contra a barbaridade decretada por Khomeiny, o qual considerou esta defesa e protecção da liberdade de expressão, uma “forma de imperialismo cultural pelo que revelava da confiança ocidental na superioridade do ‘seu’ secularismo sobre a religiosidade islâmica” (Jerónimo 2001, 286-287; Del Valle 2009, 162).

O caso Salman Rushdie, como refere Olivier Roy, exemplifica a mudança de um Islão da diáspora para um Islão universalista. A um nível mais profundo, o objectivo da campanha anti-Rushdie na Inglaterra (antes do assunto ser liderado por Khomeiny) foi tentar passar uma nova lei sobre a blasfémia, para beneficiar a visão islamista, a qual até à data estava reservada exclusivamente à Igreja Anglicana. Para Roy, a reacção muçulmana na Europa à publicação dos “Versículos Satânicos” não esteve relacionada ou dependente da importação do radicalismo islamista para a Europa, bem pelo contrário, evidenciou um processo *sui generis* entre os Muçulmanos europeus de radicalização ideológica, com potencial de exportação de radicalismo (Roy 2003).

É importante ainda referir que com esta acção, altamente mediatizada, o *Ayatollah* Khomeiny despoletou a publicação de uma série de *fatwas* com sentenças de morte. Com esta acção catalisou o islamismo, difundindo os valores da revolução iraniana, a qual fez escola em todo o mundo, com destaque para o movimento Hezbollah no Líbano e o Hamas na Palestina (Del Valle 2009, 162).

Philippe Legrain diz-nos que os europeus puderam ignorar os Muçulmanos que viviam na Europa até aos anos 1980, mas com a publicação deste livro de Salman Rushdie e os acontecimentos que se sucederam, foram obrigados a prestar-lhes atenção. Legrain refere também que, apesar de muitos não terem lido o livro, esta situação indignou os Muçulmanos espalhados pelo mundo, com aquilo que diziam ser uma blasfémia proferida contra o Profeta Maomé (Legrain 2007, 294-295).

5.3.2. O assassinato de Theo van Ghog e a perseguição a Ayaan Hirsi Ali

Na Holanda, os serviços de informações estavam cientes da presença de uma grande célula ligada à rede marroquina, pelo que acompanhavam as actividades dos diversos grupos radicais em várias cidades. As autoridades detectaram principalmente naqueles em que a maioria dos seus membros eram imigrantes marroquinos ou seus descendentes, nascidos na Holanda, uniram-se num grupo que reunia de forma regular nas cidades de Amesterdão, Roterdão e Haia (Vidino 2006, 342).

Posteriormente, o grupo começou a reunir-se com mais frequência em Haia, devido à centralidade da capital holandesa, razão pela qual o grupo foi cunhado pelas autoridades holandesas como *Hofstad* que significa “capital” (Vidino 2006, 342).

A *intelligence* holandesa tinha conhecimento há alguns anos, das actividades de Mohammed Bouyeri, um holandês de origem marroquina, mas como não era considerado um dos 150 islamistas mais perigosos que operavam no país, não lhe prestaram a atenção devida. Bouyeri era conhecido por ser um colaborador próximo de Akoudad e Azzouz (elementos chave do grupo Hofstad), que se reuniam regularmente no seu pequeno apartamento em Amesterdão. Bouyeri foi interrogado pela primeira vez pelas autoridades holandesas, em Outubro de 2003, mas foi imediatamente libertado, tal como já tinha acontecido em Madrid com Jamal Zougam, um indivíduo sob vigilância, que era considerado uma figura marginal numa rede mais ampla que executou o ataque de 11 de Março de 2004, em Madrid (Vidino 2006, 348).

Em Junho de 2004, poucos dias antes do início do Campeonato Europeu de Futebol (EURO 2004) que decorreu em Portugal entre Junho e Julho, as autoridades holandesas informaram as suas congéneres portuguesas que três membros do grupo Hofstad saíram da Holanda e viajaram para Portugal no Volkswagen Golf de Bouyeri, tendo levantado algum dinheiro no aeroporto de Lisboa e seguido depois para o Porto, onde se instalaram num hotel (Vidino 2006, 344-345).

Alguns responsáveis portugueses e holandeses acreditam que o grupo tinha planeando assassinar o primeiro-ministro de Portugal, José Manuel Durão Barroso,⁶⁴ que era então o presidente indigitado para a Comissão Europeia, e outros convidados importantes, durante o jantar comemorativo que se realizou no edifício da Alfandega do Porto, na noite anterior ao início do Euro 2004. Contudo, devido aos diversos contactos e trocas de informação entre as forças e serviços de segurança, portuguesas e holandesas, a célula de ataque foi neutralizada, detida e deportada para a Holanda (Vidino 2006, 344-345).⁶⁵

Algum tempo depois, no dia 2 de Novembro de 2004, o controverso e provocador realizador holandês, Theo van Ghog, pedalava normalmente de bicicleta, entre a sua residência e a sua produtora. Quando passava pela avenida Linnaeusstraat, no centro de Amesterdão, Mohammed Bouyeri passou por ele, parou e disparou contra ele quatro vezes (Vidino 2006, 346-347).

⁶⁴ Actual presidente da Comissão da União Europeia.

⁶⁵ Este assunto foi retomado pelo *Jornal de Notícias*, afirmando que o Serviço de Informações e Segurança e a Polícia Judiciária impediram um atentado em 2004, contra Durão Barroso, com a detenção de vinte indivíduos ligados ao grupo Hofstad, na véspera do jantar de apresentação do Euro 2004 na Alfandega do Porto, os quais foram posteriormente libertados por falta de provas. Para mais informação cf. Queirós, Óscar e Nuno Miguel Maia. 2001. Como o SIS e a PJ evitaram atentado no Euro 2004. *Jornal de Notícias (Porto)*. 27 de Julho, p. 4-5.

Este homicídio chocou a Holanda, uma das sociedades mais pacíficas e tolerantes da Europa. Theo van Gogh, um descendente do famoso pintor do século XIX, criticou o Islão, acusando-o de ser uma religião retrógrada (utilizando a mesma linguagem através da qual também criticou o Judaísmo e o Cristianismo), através de um pequeno filme que dirigiu, intitulado “Submissão”, com o qual pretendia expor o sofrimento das mulheres no Islão. O argumento tinha sido escrito por Ayaan Hirsi Ali, uma deputada muçulmana holandesa, nascida na Somália, conhecida por criticar abertamente o tratamento dado pelo Islão às mulheres e à relutância da maioria dos imigrantes muçulmanos em se integrarem na sociedade holandesa (Vidino 2006, 347).

Uma cena que indignou particularmente os islamistas holandeses, mostrava versículos corânicos que justificam a violência contra as mulheres, escritos sobre o corpo nu de uma mulher jovem e, posteriormente, Hirsi Ali e Theo van Gogh receberam várias ameaças de morte (Vidino 2006, 347).

O radicalismo profundo de Mohammed Bouyeri, um jovem de 26 anos, foi evidenciado pelo seu testamento de mártir, um documento de cinco folhas cravadas com uma faca no corpo do cineasta. A carta, intitulada “Baptismo de Sangue”, revelou o desejo de Bouyeri morrer como mártir e o motivo da morte de Van Gogh. Era uma “Carta aberta aos Hirsi Ali”, onde descrevia uma longa sequência de invectivas contra a deputada de origem somali, e a sua suposta apostasia (Vidino 2006, 351).

Esta vertente radical também ficou bem expressa, nas frases que Bouyeri proferiu em tribunal, na audiência de julgamento (Bouyeri, *in* Al-Lami 2009, 2):

“Eu assumo a responsabilidade total pelos meus actos. Eu agi exclusivamente em nome da minha religião (...) Posso assegurar-vos que um dia, quando voltar a ser livre, voltarei a fazer exactamente o mesmo (...) Eu não sinto a vossa dor. Eu tenho que admitir que não tenho qualquer simpatia por vocês. Eu não posso sentir nada por vocês porque vocês não são crentes”.

Como argumenta Henrique Raposo, esta declaração de Mohammed Bouyeri honrou os pergaminhos de Sayyid Qutb, porque ao interpretar o pensamento de Qutb, não considerou que Theo van Gogh fosse uma pessoa, mas sim uma parte anónima do maléfico Ocidente, assim como deixou bem vincado que não reconhecia qualquer legitimidade a um tribunal regido por leis humanas, justificando mais uma vez que os islamitas odeiam aquilo que o Ocidente e a Europa têm de melhor, ou seja, os islamitas odeiam o estilo de vida ocidental (Raposo, s/d).

5.3.3. As caricaturas do Profeta Maomé

O caso que ficou conhecido pelas caricaturas de Maomé, teve a sua génese em 17 de Setembro de 2005, quando o jornal dinamarquês *Politiken* publicou um artigo intitulado “Medo profundo da crítica ao Islão”, em que Kare Bluitgen explicava os motivos subjacentes ao facto de o autor de um livro infantil, sobre o Profeta Maomé, não ter conseguido encontrar nenhum desenhador disponível para fazer as ilustrações da referida obra (Del Valle 2009, 171-172).

Perante tal facto, o maior diário conservador do país, o *Jyllands Posten*, decidiu em forma de protesto contra o *status quo*, solicitar a cerca de quarenta caricaturistas que fizessem caricaturas do Profeta Maomé, como forma de aferir a liberdade de expressão no país, um pilar fundamental das democracias ocidentais. Contudo, apesar deste repto, apenas doze aceitaram o desafio, tendo as caricaturas sido assinadas e publicadas em 30 de Setembro de 2005, sob o título “As faces de Maomé” (Del Valle 2009, 171-172).

As ilustrações sugeriam que os Muçulmanos eram terroristas, o que levou onze embaixadores de Estados muçulmanos, a solicitarem em 12 de Outubro de 2005, uma audiência com o governo, o que só viria a acontecer a 3 de Fevereiro de 2006, uma semana depois do início do boicote aos produtos dinamarqueses e de os protestos se terem tornado violentos e alastrado, um pouco por todo o lado, principalmente na “rua árabe” onde se produziram inúmeras manifestações. Em Caxemira realizou-se uma greve geral para protestar contra as caricaturas, o Irão aproveitou a onda dos protestos, para mais uma vez, trocar do Holocausto com uma série de caricaturas e as embaixadas da Dinamarca, em Beirute e Damasco foram incendiadas (Shore 2007, 89-90; Ammitzball e Vidino 2007, 3-11).

Esta situação accionou a indignação internacional muçulmana e, tal como aconteceu aquando da agitação que abalou a Holanda após o assassinio de Theo van Gogh, e das semanas de carros incendiados que haviam agitado a França em Novembro de 2005, o Ocidente segundo Shore, assistia ao que se passava, algo confuso e assustado, enquanto os Muçulmanos descarregavam a sua fúria pela insensibilidade europeia. Alguns argumentaram que tudo se relacionava com a liberdade de expressão, outros publicaram um manifesto,⁶⁶ designando o Islamismo como “o novo fascismo”, assim

⁶⁶ O Manifesto foi subscrito por Ibn Warraq, Philippe Val, Antoine Sfeir, Taslima Nasreen, Maryam Namazie, Mehdi Mozaffari, Irshad Manji, Bernard-Henri Lévy, Caroline Fourest, Chahla Chafiq e Ayaan Hirsi Ali.

Para mais informação cf. Manifesto: Together facing the new totalitarianism. Disponível em http://www.google.com.br/search?hl=pt-PT&source=hp&biw=1259&bih=844&q=MANIFESTO%3A+Together+facing+the+new&oq=MANIFESTO%3A+Together+facing+the+new&aq=f&aql=g-L1&aql=undefined&gs_sm=e&gs_upl=321813218101111010101360136013-111.

como houve quem pensasse que os jornais tinham desrespeitado o Islão e os Muçulmanos (Shore 2007, 90).

Segundo Alexandre Del Valle, esta fúria integrava a agenda política de alguns Estados e organizações muçulmanas que catalisaram a excitação mundial que se seguiu, inscrita numa “estratégia de conquista e intimidação, orquestrada há várias décadas, pelos cinco grandes pólos mundiais da re-islamização radical” (Del Valle 2009, 174): a Irmandade Muçulmana; o Paquistão; a doutrina *salafista-wahhabita*, veiculada pela Organização da Conferência Islâmica; o Irão e as Confrarias Muçulmanas Turcófonas”.

Para este autor, esta onda de revolta visava “conquistar a Europa e, a prazo, islamizar o Ocidente”. Entre Novembro e Dezembro de 2005, uma delegação de *imãs* e Muçulmanos da Dinamarca, próximos da Irmandade Muçulmana egípcia e palestina, realizaram um périplo pelos países árabes e muçulmanos, com o propósito de internacionalizar o assunto, no quadro de uma verdadeira estratégia de intimidação e confronto com os valores ocidentais e as democracias europeias (Del Valle 2009, 175).

Esta controvérsia sobre a publicação das caricaturas, ilustrou de uma forma abrangente e algo trágica, como poucas antes dela, o confronto entre valores e culturas em curso na Europa, principalmente entre a liberdade de expressão e a tolerância religiosa, pilares importantes do Ocidente, nomeadamente a liberdade de expressão que é essencial numa democracia, apesar de ser também uma das responsabilidades da democracia, mostrar respeito pelo outro e pelas suas crenças (Shore 2007, 90).

Mas como salienta Shore, apesar das diversas interrogações de muitos Muçulmanos, acerca da sua coexistência numa sociedade europeia que desrespeita as suas práticas e deprecia a sua fé, também os europeus que não são Muçulmanos, podem questionar o oposto, ou seja, se a Europa poderá preservar a sua identidade face a indivíduos fanáticos, e de que forma a disseminação do Islão pelo continente irá alterar a identidade da Europa (Shore 2007, 92). Estas interrogações são pertinentes e inserem-se no âmbito das políticas identitárias e dos medos que englobam e intensificam os debates sobre questões, aparentemente tão inofensivas, como a publicação das caricaturas e, o uso do lenço islâmico por mulheres muçulmanas que causa preocupações na Europa, principalmente em França (Shore 2007, 92).

Pernille Ammitzboll e Lorenzo Vidino sublinham que, a controvérsia das caricaturas, pouco se relacionou com a indignação genuína sobre a representação do Profeta do Islão. Consideram que esta agitação e pressão resultaram, inicialmente, das ambições de um pequeno grupo de *imãs* radicais e,

posteriormente, dos interesses de algumas potências do Médio Oriente (Ammitzboll e Vidino 2007, 3-11).

A controvérsia catapultou o debate sobre a integração muçulmana para o topo da agenda política na Dinamarca, levando os dinamarqueses a perceberem que a comunidade muçulmana não é um bloco monolítico, mas abarca diferentes tradições religiosas, origens étnicas e opiniões políticas. A crise também ensinou os dinamarqueses a distinguir entre os Muçulmanos que acreditam que a sua fé, é compatível com uma democracia secular e pretendem a integração e, aqueles que promovem a *Sharia* e pretendem manter-se afastados da sociedade dinamarquesa (Ammitzboll e Vidino 2007, 3-11).

5.3.4. O discurso do Papa Bento XVI em Ratisbona

Outro momento exemplar da pressão islâmica surgiu na sequência da segunda visita do Papa Bento XVI à Baviera, mais concretamente após o discurso que proferiu em 12 de Setembro de 2006, na Aula Magna da Universidade de Regensburg ou Ratisbona, a sua antiga universidade. Este discurso, centrado na relação entre a fé e a razão, em que reafirmou a sua crítica à laicização da Europa, assim como fez uma referência ao Islão que parecia ser secundária, mas se tornou um “acontecimento” (Fernandes 2006) que todo o “mundo islâmico considerou uma «ofensa» e uma «declaração de guerra» ” (Del Valle 2009, 185).

Neste discurso,⁶⁷ Bento XVI condenou a violência religiosa na generalidade, designando-a como “patologias” da religião, que podem ser identificadas com o ódio ou com o fanatismo, o que se pode aplicar a qualquer religião, como se verificou muitas vezes ao longo da história. Mas toda a polémica relacionada com as alegadas críticas ao Islão, não foram palavras proferidas pelo Papa, mas sim um excerto de uma frase proferida há muitos séculos, pelo imperador de Bizâncio, Manuel II Paleólogo, num diálogo com um persa erudito como interlocutor (Bento XVI 2006; Pereira 2006; Del Valle 2009, 185; Aura Miguel 2010, 28): “Mostra-me também o que trouxe de novo Maomé, e encontrarás apenas coisas más e desumanas, tais como a sua norma de propagar, através da espada, a fé que pregava”.

Para vários observadores ocidentais, foi esta frase que retirada do seu contexto, se transformou num *soundbite* e lançou o caso na “rua árabe”, transmitindo uma imagem redutora do Islão e, acima de tudo, ocultava que de igual modo, os cristãos praticaram a defesa da fé pela espada, durante muito

⁶⁷ Para mais informação, ver o discurso proferido por Bento XVI na Aula Magna da Universidade de Regensburg, em 12 de Setembro de 2006, intitulado “Fé, razão e universidade: recordações e reflexões”, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html.

tempo (Pereira 2006; Aura Miguel 2010, 28-30). Contudo no mesmo discurso, Bento XVI classificou as palavras de Manuel II Paleólogo, como “espantosamente brutais” e “graves” (Del Valle 2009, 185).

Bento XVI salientou no seu discurso que a razão humana, o *logos* dos gregos, é um elemento indissociável da voz de Deus, e que todas as tentativas de separarem razão e fé, colocando uma contra a outra, são um erro. Neste sentido, o Papa recorreu ao diálogo de Manuel II Paleólogo com um persa, para ilustrar o seu pensamento de que “não é razoável a difusão da fé mediante a violência” e não agir de acordo com a razão é “contrário à natureza de Deus” (Bento XVI 2006).

Pacheco Pereira considera também que, neste discurso, o Papa “valorizou a fusão plena da tradição grega do *logos* com o Cristianismo e enunciou a tradição cultural da Europa, da história tumultuosa do seu pensamento e dos fundamentos da sua identidade”, ou seja, falou de religião e de política, de cultura e de pensamento, da União Europeia e da Turquia, do Cristianismo e do Islão (Pereira 2006).

Esta polémica apenas foi ultrapassada pelas inúmeras diligências diplomáticas e inter-religiosas promovidas pelo Vaticano que culminaram com a visita pastoral do Papa à Turquia, em Novembro de 2006, a qual provocou uma reacção positiva entre intelectuais muçulmanos de vários países que escreveram uma carta ao Papa, manifestando a sua vontade em aprofundar o diálogo inter-religioso, dando origem ao Fórum católico-muçulmano (Aura Miguel 2010, 29).

5.4. A perspectiva de Tariq Ramadan sobre os Muçulmanos na Europa

Tariq Ramadan nasceu em 26 de Agosto de 1962, na cidade de Genebra, a capital do cantão francófono da Confederação Suíça, onde cresceu e foi educado. Do seu *background* familiar, é importante destacar que é neto de Hassan al-Banna, o fundador e grande ideólogo da Irmandade Muçulmana e filho de Said Ramadan,⁶⁸ o principal divulgador da ideologia da Irmandade no exterior do Egipto, depois de 1950 (MacShane, *in* Fourest 2008, vii; Fourest 2008, 3).

Ramadan, como refere Denis MacShane, é um fenómeno global, pois é um grande comunicador que fala e escreve fluentemente em francês, inglês e árabe, assim como é o escritor mais citado e que mais divulga o Islão e as questões relacionadas com as comunidades muçulmanas na Europa (MacShane, *in* Fourest 2008, vii).

⁶⁸ Fourest descreve o pai de Tariq Ramadan como um fervoroso *imã* da escola hanbalita, a mais rigorosa escola de jurisprudência do Islão sunita (Fourest 2008, 7).

Apesar de ser um autor com vários livros publicados, e um *opinion maker* regular em vários jornais do mundo, é sobretudo pelas suas intervenções em conferências realizadas em França, África e no Médio Oriente que Tariq Ramadan transmite e revela o seu pensamento e as suas ambições. Estas intervenções, na sua maioria, são gravadas para posteriormente, serem difundidas a um público mais amplo como orientação, esclarecimento ou até como sermões político-religiosos (MacShane, *in* Fourest 2008, vii).

Numa série de entrevistas com Alain Gresh, o editor-chefe do *Le Monde Diplomatique*, Tariq Ramadan não fez segredo de ter Hassan al-Banna como modelo. Afirmou ter “estudado as suas ideias com grande cuidado e não encontrou nada naquele património que rejeitasse. Desde a sua “relação com Deus, a sua espiritualidade, a sua mística, a sua personalidade, bem como as suas reflexões críticas sobre direito, política, sociedade e o pluralismo, testemunham as suas qualidades de coração e mente”. Ramadan acrescentou ainda que, “o seu compromisso é também uma razão para continuar a respeitar e admirar o seu legado” (Fourest 2008, 4-5).⁶⁹

Caroline Fourest considera esta admissão, só por si terrível, porque cada palavra foi escolhida para minimizar o fanatismo e o totalitarismo defendidos por al-Banna, um homem para quem “a bandeira islâmica deve ondular sobranceiramente sobre todos os seres humanos” (Fourest 2008, 5). Neste sentido, Fourest considera que Ramadan ao fazer o elogio do seu avô e do seu pensamento, sem detectar ou vislumbrar nada de errado ou perverso, aceita o seu papel como uma missão, seguindo o caminho do seu avô, que apresenta como um modelo de “espiritualidade” e de “apreciação crítica da sociedade”. Ainda segundo esta autora, Ramadan ao fazer a “exaltação das reflexões críticas sobre o pluralismo do seu avô”, está a elogiar essencialmente, as virtudes da perspectiva totalitária de Hassan al-Banna (Fourest 2008, 4-5).

Esta autora refere que graças a uma série de cassetes, das quais foram vendidas vários milhares pela editora islamista “Tawhid” que tem laços estreitos com a Irmandade Muçulmana, Ramadan converteu toda uma geração de Muçulmanos franceses ao islamismo defendido por Hassan al-Banna. Nestas cassetes - que na prática são as gravações das suas palestras - Tariq Ramadan começa por introduzir a ideologia da Irmandade e os seus teóricos, principalmente as duas primeiras que servem como material de formação para o público, e são inteiramente dedicadas à filosofia de Hassan al-Banna, apresentada como o culminar do “pensamento muçulmano contemporâneo” e um ponto de viragem no “renascimento muçulmano” (Fourest 2008, 6).

⁶⁹ Tariq Ramadan considera o seu avô, “o Muçulmano reformador mais influente do século”, conceito que analisou e desenvolveu na sua tese de doutoramento intitulada “Hassan al-Banna e a tradição reformista desde al-Afghani” que defendeu em 1998 na Universidade de Genebra, após ter sido recusada pela Universidade de Friburgo (Fourest 2008, 11-12).

Sobre a presença de Muçulmanos na Europa, Tariq Ramadan apela aos crentes europeus para serem astutos na forma como aplicam a “metodologia” sugerida pelo seu avô, em particular a sua estratégia de conquista progressiva. Numa sessão da sua palestra sobre “pensamento contemporâneo muçulmano”, publicada como já referimos numa cassette da editora “Tawhid”, salientou a importância do respeito pelo ritmo do avanço progressivo defendido por Hassan al-Banna (Fourest 2008, 18).

Ramadan apresenta sempre, na sua oratória, a Irmandade Muçulmana⁷⁰ como um movimento social que não pretende alcançar o poder político, mas apenas islamizar a sociedade. Contudo o seu avô, pensou ser possível conseguir alcançar tal desiderato através de eleições, constituindo as acções de *lobbying* e a representação política, apenas um aspecto de compromisso com a islamização da sociedade (Fourest 2008, 17-18).⁷¹

Sobre este assunto, Fourest diz-nos que Tariq Ramadan é perfeitamente explícito, pois considera que conquistar o poder político através de eleições constitui apenas um passo que não deve ser tomado com celeridade, como aconselhava al-Banna: “nestes assuntos, qualquer nação que tenta ir contra as regras da natureza, fracassará inevitavelmente” (Fourest 2008, 17-18).

Este parecer de Hassan al-Banna serve para os Muçulmanos reflectirem actualmente, por exemplo sobre o que terá sido mal conduzido na Argélia (Fourest 2008, 17-18), com a vitória eleitoral da Frente Islâmica de Salvação na primeira volta das eleições de Dezembro de 1991 que, motivou uma contra-ofensiva e a tomada do poder pelos militares.⁷²

Neste aspecto, o programa da Irmandade Muçulmana, composto por uma série de etapas, rigorosamente controladas e bem definidas, é bastante elucidativo. Neste documento programático que Hassan al-Banna descreveu numa “Carta aos Jovens”, referiu que a Irmandade sabia perfeitamente o que queria e os meios que devia empenhar para atingir os seus objectivos, tendo por base três estágios, bem conhecidos e solidamente ancorados numa metodologia que assentava e partia das questões sociais (Al-Banna, *in* Fourest 2008, 18):

- Inicialmente, o programa da Irmandade visa os indivíduos, sobretudo, os seres humanos que são Muçulmanos, ou seja todos aqueles que são Muçulmanos nos seus pensamentos, na sua fé, na sua moral, na sua sensação, nas suas actividades e iniciativas.

⁷⁰ Para mais informação sobre a Irmandade Muçulmana cf. Vidino, Lorenzo. 2010. *The New Muslim Brotherhood in the West*. Nova Iorque: Columbia University Press.

⁷¹ A Irmandade aprendeu as virtudes tácticas da paciência e perseverança, e como refere Raymond Ibrahim, aplica actualmente no Egipto as regras do Ocidente: rejeitou a violência; concordou com a realização de eleições livres e adoptou uma linguagem “pluralista”. Mas, recentemente, um novo documento sobre a implementação da *Sharia* surgiu no site da Irmandade argumentando que “uma acção progressiva não impõe o Islão de uma só vez, mas passo a passo” (Ibrahim 2011; MEMRI 2011).

⁷² Luís Amado diz sobre este facto que “a reacção da Europa foi totalmente silenciosa”, designando-o como o “síndrome de Argel” (Amado 2011, 6)

- Em segundo lugar visa a família, defendendo as famílias muçulmanas, ou seja, aquelas que são Muçulmanas nos seus pensamentos e crenças, na sua moral e sentimentos, nas suas actividades e nas suas iniciativas.
- Em terceiro pretende que haja um povo muçulmano, formado da mesma forma. Neste sentido, quer que a sua mensagem chegue a todas as casas, a sua voz seja ouvida em todos os lugares, e a sua ideologia penetre cada região, aldeia, cidade, capital e metrópole.

Como salienta Caroline Fourest, esta primeira parte do programa (difundida em três sessões, num total de sete) é suficiente preocupante. No entanto, para Tariq Ramadan, o facto de Hassan al-Banna pretender doutrinar o povo antes da instauração de um regime islâmico é suficiente para ele afirmar que o programa é um modelo de mente aberta e democrático (Fourest 2008, 18).

Mas, ainda segundo Fourest, Ramadan sabe muito bem que o futuro do Islão deverá ser jogado no Ocidente, devido à repressão que os governos do Magrebe e do Médio Oriente têm exercido sobre os islamistas. Por outro lado, a mobilização da sociedade civil no Ocidente, com as suas disposições sobre os Direitos Humanos, oferece um santuário para lançar campanhas para engrossar as fileiras do islamismo (Fourest 2008, 226). Neste sentido, é suficientemente prudente para não abordar perante as suas audiências, os estágios posteriores propostos por al-Banna, fazendo apenas uma breve alusão sobre a criação de um império islâmico. Para esta autora, os quatro pontos que Tariq Ramadan se esforça para não discutir, são os seguintes (Al-Banna, *in* Fourest 2008, 19):

- No quarto ponto, defende um governo muçulmano, cujos membros devem guiar as pessoas sob a orientação islâmica, como no passado fizeram Abou Bakr e Omar, os discípulos do Profeta Maomé. Nesta perspectiva, não aceitam qualquer forma de governo que não se baseie nos fundamentos e nos princípios islâmicos, assim como não reconhecem os partidos políticos e as autoridades tradicionais inimigas do Islão. Pretendem também, fazer o possível para o renascimento de um governo totalmente islâmico, baseado nos fundamentos islâmicos.
- Pretende agregar todos aqueles que fazem parte do Islão e as políticas ocidentais têm tentado manter separados e que, a cobiça europeia tem enganado e isolado dentro das suas fronteiras nacionais. Deste modo, rejeita todos os acordos internacionais que transformaram as nações do Islão numa colecção de entidades impotentes, fracas e divididas por conflitos internos que podem facilmente ser subjugadas por aqueles que escamoteiam os seus direitos. Também pretende intervir, em qualquer local, onde viva um Muçulmano que diga as

palavras “Não há Deus senão o próprio Deus”, assim como considera que os territórios que fazem parte do Islão devem libertar-se da dominação e da tirania, juntando-os como um todo. Neste aspecto, al-Banna faz uma analogia com o III Reich alemão, o qual tinha como princípio proteger todos os indivíduos com sangue ariano. Assim, a fé muçulmana toma como princípio que, todo o Muçulmano tenha a oportunidade de actuar como protector dos que seguem os ensinamentos do Alcorão. Deste modo e, de acordo com a tradição islâmica, é proibido considerar o factor étnico mais importante do que os laços que unem os indivíduos pela fé, pois a crença é o coração e a alma do Islão.

- Que a bandeira islâmica seja hasteada, mais uma vez no alto, flutuando ao vento, em todas as terras que já pertenceram ao Islão por um determinado período de tempo e onde a chamada dos *muezzins*⁷³ soava grandiosamente. Quando o destino decretou que a luz do Islão fosse extinta nestas terras, voltou a incredulidade. Assim, o *Al-Andaluz*, a Sicília, os Balcãs e a costa italiana, bem como as ilhas do Mediterrâneo, foram todas colónias muçulmanas do Mediterrâneo e devem regressar ao domínio islâmico. O Mar Mediterrâneo e o Mar Vermelho devem voltar a ser mares muçulmanos, como já foram. Nesta perspectiva consideramos, ser dever dos Muçulmanos reconstruir o Império Islâmico, que foi fundado na justiça e na igualdade, espalhando a luz do verdadeiro caminho entre o povo.
- Com o sétimo ponto, pretende divulgar a mensagem islâmica a todo o mundo, para alcançar as pessoas onde quer que estejam e, espalhar a sua mensagem pelos quatro cantos do globo, superando os tiranos, até o dia em que a agitação cesse e a religião seja inteiramente dedicada a *Allah*. Quando esse dia chegar, os crentes regozijarão com a ajuda de *Allah*, porquanto Ele salva aqueles que quer salvar, Ele é a fonte de todo o poder e de toda a Misericórdia.

Segundo Fourest, neste conjunto de palestras sobre Hassan al-Banna, Tariq Ramadan segue uma máxima do seu avô, que sugeria à Irmandade para fazer uso de todos os meios ao seu dispor, para impor a sua visão sobre a sociedade. Fourest considera assustador, Ramadan adoptar esta máxima, “mesmo sendo um mestre na arte de apresentar as tácticas da Irmandade Muçulmana, de uma forma favorável” (Fourest 2008, 21).

⁷³ Muezzin é o termo anglófono para *mu'adhdhin* e, designa aqueles que fazem o apelo para a oração, geralmente a partir do minarete de uma mesquita (Lopes 2002/2010, 240).

Segundo este vector de actuação, Tariq Ramadan ao abordar estes temas de forma dúbia, emprega um discurso com duplo significado (*doublespeak*) algo similar ao utilizado pela Irmandade Muçulmana, como recordava Hassan al-Banna, ao revelar um conselho que lhe fora transmitido por um xeque que o marcou durante a sua vida, ensinando-o a retirar vantagens do facto de falar com um discurso dúplice (Al-Banna, *in* Fourest 2008, 251):

“Eu recordo-me que, entre os seus sábios ensinamentos, um era evitar que os irmãos que eram seus discípulos se expressassem livremente em debates sobre questões judiciais ou questões obscuras, ou repetissem na frente de pessoas comuns, como ateus, estranhos, ou missionários. Ele aconselhou-os: “Discutam essas questões entre vós e estudem-nas na companhia daqueles que estão bem informados, mas para as pessoas comuns, é preciso falar-lhes de modo a termos poder de as influenciar de imediato e torná-los mais obedientes a Deus”

Este pequeno excerto, segundo Fourest, demonstra de forma evidente que existe uma retórica para o interior da comunidade e outra para o exterior. Em geral, os islamistas aprenderam a mentir, para evitarem a sua exposição, cujo princípio é conhecido por *taqiyyah*. Os xiitas foram os primeiros a aplicar esta prerrogativa quando necessitavam de afirmar que não eram xiitas para sobreviverem às perseguições movidas pelos sunitas devido às suas crenças religiosas (Fourest 2008, 25). Este facto manteve-se e disseminou-se a todos os islamistas sunitas, inclusive aos islamistas que vivem nas democracias ocidentais, evitando deste modo serem detectados e detidos, prosseguindo os seus fins, através da promoção da sua causa através de um tipo de discurso em público, e outro para o interior da sua comunidade (Fourest 2008, 25-26).

Esta dupla função da retórica islamista, usada por Ramadan, foi pela primeira vez levantada por Antoine Sfeir, o fundador dos “Cadernos do Oriente” (*Cahier de l’Orient*), secundado por Richard Labévière, jornalista da *Radio France Internacional*, especializado em assuntos relacionados com o terrorismo islamista (Fourest 2008, 276), e bem sintetizado por Jean-Yves Chaperon, jornalista da *RTL*: “com os islamistas encontramos sempre este tipo de dualidade: discursos suaves para o exterior e incendiários para o interior (Chaperon, *in* Fourest 2008, 26).

Fourest diz-nos que para Ramadan usufruir plenamente das vantagens estratégicas do discurso duplo, organizou um pequeno tratado sobre “a compreensão, a terminologia e a linguagem” para benefício dos Muçulmanos franceses, cujo primeiro objectivo, era “adoptar uma forma de discurso fiel aos seus princípios”, e simultaneamente fosse “percebido”, como se depreende de uma pequena frase, em que referiu: “Ser fiel aos nossos princípios é a prioridade” (Fourest 2008, 228).

Posteriormente, Ramadan dirigiu um *workshop* sobre as modificações semânticas dos conceitos “direitos, racionalidade, democracia e comunidade” e para cada um deles explicou como deveria ser entendido pelos Ocidentais e quais os problemas que colocava aos Muçulmanos, propondo uma “formulação conceptual” (Fourest 2008, 229).

Segundo Fourest, aqui vislumbramos todos os truques semânticos utilizados por Tariq Ramadan. A palavra “racionalidade”, por exemplo, não é o equivalente a uma atitude crítica nascida durante o Iluminismo, mas “um processo intelectual que conduz à redescoberta da fé”. De facto, para cada palavra-chave, Ramadan desenvolveu uma segunda definição que, todos aqueles que assistiram aos seus cursos ou leram os seus livros mais confidenciais são conhecedores (Fourest 2008, 229).

Assim, este tipo de linguagem codificada, permite-lhe falar de uma forma aparentemente inofensiva, mantendo a sua mensagem eminentemente islâmica, de acordo com o seu pensamento. Deste modo, Ramadan redefiniu o conceito de “secularismo” como sendo um contexto no qual a liberdade de fé religiosa é garantida, e não como a separação entre a religião e a política, assim como “cidadania” significa uma “região geográfica” e não o direito de pertença a um país (Fourest 2008, 229).

Deste modo, Ramadan para o exterior parece um reformador racionalista que defende a participação cívica dos Muçulmanos, e a aceitação das leis da República. Contudo, para o interior do movimento, os seus seguidores sabem que ele é um orador fundamentalista que conta com eles para usar o seu estatuto de cidadão e poder contornar as normas do Estado de Direito em prol do Islão. Como refere Caroline Fourest, são estes seguidores que no interior da comunidade percebem perfeitamente a sua mensagem, pois têm à sua disposição o “manual de tradução” que lhes permite ler nas entrelinhas do discurso oficial, a retórica que Ramadan projecta para apelar ao público externo (Fourest 2008, 229).

6. O ISLÃO RADICAL E O MOVIMENTO SALAFISTA JIHADISTA GLOBAL

“Os piores tempos da História Europeia situaram-se no séc. XIV, durante e depois da Guerra dos Cem Anos, no séc. XVII, no tempo da Guerra dos Trinta Anos, e na primeira metade do séc. XX. O séc. XXI pode vir a ser pior que qualquer destas épocas. (...) O novo século arrisca-se a ser dominado tanto pela anarquia como pela tecnologia. Os dois grandes destruidores da História podem reforçar-se mutuamente. E existe material em abundância, herdado dos séculos anteriores, sob a forma de fanatismos nacionalistas, ideológicos e religiosos para fornecer motivos para a destruição. (...) No passado, para ter a possibilidade de causar danos, um movimento ideológico tinha de ser suficientemente amplo para recrutar apoio suficiente que lhe permitisse ganhar autoridade. Contudo, daqui em diante, grupos comparativamente pequenos têm a capacidade de provocar o tipo de danos que dantes só os exércitos dos estados ou importantes movimentos revolucionários poderiam conseguir. Meia dúzia de fanáticos com uma «bomba suja» ou armamento de destruição massiva podem causar mortes numa escala não prevista” (Cooper 2006, 9-11).

O professor Colin Gray referiu no seu livro “Another Bloody Century” que, os conflitos futuros serão “a continuação da narrativa histórica e estratégica do passado, através do presente para o futuro” (Gray 2006, 22), assim como, os Estados e a guerra no futuro continuarão a ser conduzidos de acordo com a trindade de segurança cunhada por Tucídides: segurança, honra, e interesse (Gray 2006, 105). Apesar desta afirmação, no pequeno excerto supra, de “Ordem e Caos no Século XXI”, Robert Cooper diz-nos que as guerras regulares entre as principais potências vão continuar a ser tão frequentes no século XXI, como foram no século passado, mas destaca sobretudo as potencialidades dos conflitos irregulares poderem eclodir sob a “forma de fanatismos nacionalistas, ideológicos e religiosos” (Cooper 2006, 9-10).

Relativamente ao Islão e ao Islão radical, em particular, Richard A. Clarke⁷⁴ que coordenou a elaboração do relatório “Defeating the Jihadists: A Blueprint for Action”, propôs a divisão do mundo muçulmano em quatro círculos concêntricos, sendo o círculo maior ou exterior, aquele que engloba a totalidade dos cerca de 1,3 mil milhões de muçulmanos existentes no mundo (Shore 2007, 22).

⁷⁴ Richard A. Clarke foi um alto funcionário do governo dos EUA entre 1973 e 2003 que, serviu sob três presidentes (Ronald Reagan, George H. W. Bush e Bill Clinton) como assistente especial do presidente para assuntos globais, Coordenador Nacional para a Segurança e a Luta contra o Terrorismo, e Assessor Especial do Presidente para Segurança Cibernética. Antes de prestar serviço na Casa Branca, Clarke trabalhou durante 19 anos no Pentágono, na comunidade de *intelligence* e no Departamento de Estado. Durante a administração Reagan, foi Secretário de Estado Adjunto para a *Intelligence*. Durante a administração de George H. W. Bush, foi Secretário de Estado Adjunto para os Assuntos Político-Militares e coordenou os esforços diplomáticos de apoio à Guerra do Golfo (1990-1991) e as medidas de segurança posteriores (Clarck 2004).

O círculo interno ou interior é o mais pequeno, constituindo o núcleo central da organização Al-Qaeda, englobando provavelmente centenas de militantes que tiveram o “privilégio” de serem admitidos e prestarem lealdade ao grupo e a Osama Bin Laden. Este núcleo desempenha o papel simbólico, espiritual e ideológico do movimento salafista *jihadista* global (Clarck 2004, 16; Shore 2007, 22-23).

O segundo círculo é composto por várias dezenas de milhares de militantes activos em vários grupos *jihadistas*, filiados ou relacionados com a Al-Qaeda, estando alguns destes militantes predispostos a cometer actos terroristas, inclusive a sacrificarem-se como bombistas suicidas em operações de martírio. Este círculo requer a maior preocupação nas campanhas de conquista de corações e mentes, pois estes Muçulmanos são persuadidos a prestar apoio aos movimentos extremistas, e inclusive a integrar células terroristas e, por outro lado, com uma abordagem sensata e cuidada, podem igualmente apoiar os Estados, nomeadamente os países europeus e os EUA, na luta contra esta violência (Clarck 2004, 16; Shore 2007, 22-23).

O terceiro círculo engloba os simpatizantes da causa ou que se identificam com partes da ideologia do movimento *salafista jihadista* global. Estes militantes fornecem apoio moral e alguns, apoio logístico ou financeiro aos grupos *jihadistas*. O quarto círculo, externo ou exterior, é o maior e engloba todos os crentes no Islão que na sua maioria rejeitam o terror e o extremismo (Clarck 2004, 17; Shore 2007, 22-23).

Estes movimentos perfilham o islamismo que, Teixeira Fernandes considera ser a “primeira grande ideologia política «moderna» produzida pelo Islão”, com ambição universal e, com determinadas características que singularizam a sua versão radical, que este autor decompõe em cinco vectores (Fernandes 2006, 46-50 e 234-235):

- O primeiro, fundamenta-se na “recusa de separação entre o Islão como religião e cultura, do Islão como política e ideologia, o que inviabiliza a matriz das sociedades moldadas pelos valores europeus e ocidentais” e, dificulta a tarefa dos Muçulmanos empenhados na modernização do Islão, que assim vêem os “seus intuitos reformadores bloqueados e descredibilizados”;
- Em segundo lugar, consideram que para além dos partidos políticos, existem outros actores, como os grupos e os movimentos sociais, quer tenham um tipo de organização formal ou informal, quer sejam hierarquizados ou descentralizados, e apesar de terem missões e objectivos, aparentemente, religiosos e de assistência social, na prática. Neste sentido, têm uma agenda política, mais ou menos explícita, através da qual procuram difundir os seus valores e ideologias fundamentadas nos textos religiosos do Alcorão, da *Sunnah* e dos *hadith*,

reivindicando ao abrigo da liberdade religiosa e do respeito devido à religião, um tratamento igual ao dos partidos políticos, podendo deste modo ser designados como “teopartidos”, ou seja, partidos cuja forma de governo assenta numa emanção divina;

- A terceira característica do islamismo radical, emana da particularidade da sua *praxis* política - a “teopolítica” (a política de Deus) - que colide frontal e radicalmente com a prática política secular vigente nas sociedades ocidentais, porque não existe uma separação de poderes, concretamente entre o poder político e a religião, a qual está sempre omnipresente em todos os domínios da sociedade;
- O quarto vector, define-se pelo valor e importância institucional da *Sharia*, a qual rege e caracteriza o Estado islâmico, sendo considerado pelo prisma ocidental, um Estado teocrático, e o seu sistema de governo assemelha-se a um poder totalitário de matriz fascista;
- Por último e não mesmo importante, é a utilização dos textos religiosos do Islão, desde o Alcorão, à *Sunnah* e aos *hadith*, como manifesto e forma de actuação política, sendo exemplo no universo sunita, a Carta do HAMAS⁷⁵ (Fernandes 2006, 315-324) e no xiismo, o partido libanês Hezbollah⁷⁶ (o partido de Deus).

Entre os objetivos estratégicos do movimento salafista *jihadista* global, Aristegui, destaca como mais importantes (Aristegui 2005, 70-78): “O derrube dos regimes corruptos e iníquos da *Ummah*, sejam ou não autoritários, os quais consideram apóstatas”; e “a apostasia,⁷⁷ um dos instrumentos mais eficazes para promover a desordem e a rebelião, e assim justificar a barbárie do terror que derrubaria estes governos, os quais seriam substituídos por teocracias islamistas”.

Como segundo objectivo, pretendem “reconquistar todos os países e territórios que já estiveram sob o domínio do Islão, onde se inclui o *Al-Andaluz*, o Sul de França e da Itália, todas as ilhas do Mediterrâneo, os Balcãs e a Grécia e, a longo prazo, pretendem estender o domínio do Islão a todo o globo, seja através da força, da intimidação, ou da conquista silenciosa, convertendo a pouco e pouco, as minorias Muçulmanas em maiorias” (Aristegui 2005, 70-78).

⁷⁵ O Movimento de Resistência Islâmica da Palestina (*Harakat al-Muqawama al-Islamiyya*) foi fundado em 1988, pelo Xequé Ahmed Yassin. Afirma na sua Carta que o “programa do movimento é o Islão, de onde extrai as suas ideias, pensamento e compreensão do universo, vida e homem, sendo Allah o objectivo, o Profeta o seu modelo e o Alcorão a sua constituição” (Fernandes, 48 e 315-324).

⁷⁶ Liderado pelo Xequé Sayyid Hassan Nasrallah, foi fundado no Líbano como resultado da exportação do xiismo iraniano emanado da revolução islâmica liderada pelo Ayatolla Khomeiny (Fernandes, 48-49).

⁷⁷ Nas interpretações mais rigorosas do Islão, a apostasia é punível com a pena morte, da qual não há apelo nem perdão humano. Quando alguém é declarado um apóstata, seja um indivíduo, um grupo, partido político, governo ou país, não há perdão (Aristegui 2004, 72).

O terceiro e último objectivo, visa “restaurar o Califado, similar ao Califado Otomano abolido por Mustafa Kemal Ataturk, em 3 de Março de 1924, que a generalidade dos Muçulmanos consideram ser uma data negra na história do Islão” (Aristegui 2005, 70-78).

Apresentados os objectivos e as características principais do Islão radical, o qual é um fenómeno multifacetado e dinâmico que envolve uma variedade de ameaças, importa percebermos como se apresenta no terreno, ou seja, nas sociedades onde está instalado e intervém (AIVD 2004, 19).

Assim, podemos referir que é constituído por uma multiplicidade de movimentos, organizações e grupos que partilham uma certa afinidade entre eles, nomeadamente, a origem histórica, sociológica e até psicológica, apesar de terem perspectivas ideológicas e estratégicas muito diversas. Outra característica partilhada por este universo radical advém da insatisfação e resistência contra o domínio político, económico e cultural do Ocidente, o que também é partilhado por muitos Muçulmanos em todo o mundo (AIVD 2004, 19).

Para melhor compreensão e percepção deste universo radical, podemos dividir estes movimentos, organizações e grupos em três tipos. A primeira tipologia do Islão radical, também designada Islão político-radical, caracteriza-se pela resistência contra a política opressiva do Ocidente, tendo como foco o seu poder político assente na democracia, o qual pretendem substituir por um sistema político baseado na sua própria interpretação do Islão e que institua o Califado, com a predominância da *Ummah*, o que pressupõe, como já referimos, uma ideologia totalitária (AIVD 2004, 19-29).

A segunda tipologia do Islão radical, conhecida por puritanismo radical-islâmico ou salafismo, coloca a ênfase na resistência à opressão da cultura ocidental, centrando as suas críticas no estilo de vida ocidental que repudiam e consideram uma ameaça à “pureza do Islão” (AIVD 2004, 19-29).

Estes militantes defendem uma sociedade regida pelo Alcorão e pela *Sharia* à semelhança dos *salaf*, os pios antepassados contemporâneos do Profeta Maomé e, por outro lado, desprezam a perspectiva ocidental sobre a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a liberdade de expressão, o respeito pela diversidade ideológica, a autonomia da privacidade e a natureza secular da sociedade, entre outros assuntos (AIVD 2004, 19-29).

A terceira variante é o nacionalismo radical muçulmano (ou comunitarismo radical muçulmano) que reage contra o domínio político e cultural do Ocidente, mas é menos motivada religiosamente na alternativa que propõe. Nesta vertente, predominam as formas, muitas vezes ignoradas do radicalismo que não se concentram muito sobre o Islão como religião, mas sim, sobre o que significa

ser Muçulmano, tais como a “comunidade imaginada” da “nação muçulmana”, e a solidariedade entre os Muçulmanos de todo o mundo (AIVD 2004, 19-29).

Para além destas diferenças assinaladas, estas vertentes do Islão radical têm um importante factor em comum, pois partilham a força mobilizadora e intensa da ideologia da *Ummah*, a qual representa uma fonte de inspiração para a sua identificação e organização, bem como constitui um fundamento para a implementação dos objectivos do islamismo radical (AIVD 2004, 21).

Relativamente à ameaça ao Ocidente, protagonizada por actores não-estatais, de matriz islâmica e ideologia *jihadista*, esta tem a sua génese na disseminação ao longo do século XX, de uma corrente de pensamento islâmica sunita, puritana, retrógrada e sectária, geralmente designada como salafista (Ibáñez 2007, 39-40). Esta corrente, está na origem matricial de diversos grupos e organizações islamistas que, têm como objectivo global, transformar a vida social e política dos países muçulmanos, através da implantação da *Sharia*, como norma fundamental, assim como pretendem difundir e impor um modelo de sociedade, baseado no idealizado estilo de vida da comunidade islâmica primitiva, estabelecida por Maomé e pelos seus Companheiros (Ibáñez 2007, 39-40).

Como as comunidades islâmicas são heterogéneas e diversificadas, também esta corrente ideológica não é unitária e, nem todos os movimentos salafistas são violentos. Contudo, emergiu na segunda metade do século XX, uma ramificação ideológica, essencialmente agressiva, designada *salafista jihadista*, que retoma orientações ideológicas determinantes, principalmente os conceitos de *jahiliyya*, *takfir* e *jihad*. Inicialmente, a *jahiliyya* descrevia a ignorância pagã em que viveram os árabes até à revelação ao Profeta Maomé, sendo posteriormente recuperada pelos ideólogos radicais, para denunciarem o estado de depravação moral que caracteriza as actuais sociedades, incluindo as dos países muçulmanos (Ibáñez 2007, 39-40).

A doutrina *takfir* visa estigmatizar, como infiel ou apóstata, qualquer pessoa que não siga e pratique os preceitos da versão salafista do Islão; e a acepção mais belicosa do termo árabe *jihad*, é geralmente empregue para legitimar, promover ou exigir o uso da violência, com o objectivo de impor a *Sharia* e defender os crentes de todos os seus inimigos (Ibáñez 2007, 39-40).

Este movimento baseado na *salafiyyah*,⁷⁸ foi cunhado em 2004 por Marc Sageman, como movimento salafista *jihadista* global, que se caracteriza por ser um movimento religioso revivalista e de âmbito mundial, cujo objectivo principal, é a restauração da glória que os Muçulmanos alcançaram outrora, materializada pelo “Califado pan-islâmico, desde o *Al-Andaluz* até ao Iraque”. Em sentido lato,

⁷⁸ Étimo com origem na palavra árabe *salaf* que significa antepassado, e neste caso, refere-se aos Companheiros do Profeta Maomé.

visa “derrotar as potências ocidentais que impedem a criação de um Estado islâmico verdadeiro e aniquilar o modo de vida ocidental, o qual é visto como uma reprodução da ignorância inicial dos pagãos do século VII” (Elorza 2005; Reinares 2007, 2; Sageman 2004, 1).

Na generalidade, estes grupos e movimentos extremistas muçulmanos consideram a guerra contra o Ocidente um choque de civilizações, pois odeiam tudo aquilo que representa a civilização “decadente” do Ocidente, desde o comércio e principalmente o seu sistema bancário, a liberdade sexual e artística, o secularismo, a democracia, a tolerância religiosa, as actividades científicas e o pluralismo, ou seja, rejeitam tudo aquilo que faz a civilização ocidental “moderna” e, em vez de lutarem por um mundo “puro, simples e não corrompido”, baseado em princípios religiosos, promovem o choque civilizacional previsto por Huntington (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 25).

Como referiu o filósofo Fernando Gil, “a vontade de destruição do islamismo radical é apocalíptica e não abre excepções para ninguém”, assim como possuem “todos os meios de destruição que são precisos para a fazer passar ao acto” (Gil (s/d), 34).

Segundo Loretta Napoleoni, os emires radicais consideram que a *jihad* moderna, “representa uma força revolucionária, o estímulo ideológico e o único instrumento que, uma civilização dominada possui, para derrotar o poder que a oprime: o Ocidente” (Napoleoni 2010, 47 e 49).

Fazendo uma analogia com as Cruzadas, Napoleoni, considera que “mais do que um confronto de civilizações, a *jihad* moderna, tal como a primeira cruzada, simboliza um confronto entre dois sistemas económicos: um hegemónico que vigora no Ocidente, liderado pelos EUA; e o outro, insurreccional, no mundo Muçulmano (Napoleoni 2010, 49).

A Al-Qaeda que “nasceu das «brigadas internacionais» de *mujahidin* no Afeganistão, nos anos 1980” (Reuter 2005, 26), constituiu a vanguarda deste movimento que incluiu outros grupos terroristas que colaboravam nas suas operações e partilhavam uma grande base de apoio. Como refere Marc Sageman, é a ideologia salafista que determina a sua missão, define os seus objectivos e orienta as suas tácticas (Sageman 2004, 1).

Sageman faz uma certa analogia com Rapoport, ao considerar que a velha guarda que combateu os soviéticos na *jihad* afegã, constituiu a primeira vaga do movimento *jihadista* global, a qual inclui o núcleo central da Al-Qaeda. A segunda vaga, englobou os grupos ou movimentos que se juntaram ou filiaram na Al-Qaeda durante os anos 1990 (Sageman 2008, 48-49). A terceira vaga surgiu após a invasão do Iraque pelos EUA, e segundo Sageman, é representada nos países ocidentais, pela segunda e terceira gerações, descendentes dos imigrantes muçulmanos que como já referimos, constituíam a força de trabalho não qualificada que chegou à Europa após a 2ª Guerra Mundial (Sageman 2008, 50).

Fazendo uma breve retrospectiva da génese da Al-Qaeda, temos de recuar até 24 de Dezembro de 1979, data da invasão do Afeganistão pelas forças armadas da URSS, criando a primeira frente da actividade *jihadista* multinacional (Boniface 2009, 75). Os combates no Afeganistão e o apelo à *jihad* atraíram numerosos jovens radicais sedentos de aventuras, assim como importantes líderes, destacando-se o palestino Abdullah Azzam, futuro mentor de Bin Laden e Ayman al-Zawahiri, então líder de uma forte organização terrorista egípcia, a *Tanzim al-Jihad* (Ibáñez 2007, 39-40).

Do ponto de vista doutrinário, a colaboração entre combatentes muçulmanos de diversas nacionalidades, deu um novo *élan* à noção clássica de *Ummah*, funcionando como catalisador, e proporcionou a consistência a um projecto político de implantação transnacional ou pan-islâmico. No seu conjunto, a experiência afegã sedimentou as raízes para a criação da Al-Qaeda, a primeira e principal organização *jihadista* multinacional (Ibáñez 2007, 39-40).

Posteriormente, o influxo exercido pela Al-Qaeda e as suas alianças e ramificações com outras organizações *jihadistas* locais converteram o projecto idealizado por Bin Laden na vanguarda de um autêntico movimento *jihadista* global (Ibáñez 2007, 39-40).

Em 1989 também assistimos à retirada soviética do Afeganistão, ordenada pelo então presidente Mikail Gorbachov, após uma década de resistência islâmica, o que foi interpretado pelos *jihadistas*, como uma vitória e a confirmação do apoio de *Allah* à sua causa. Pouco depois os *taliban* tomaram o poder e, estabeleceram um governo islâmico, regido pela *Sharia* que proporcionou um excelente santuário à Al-Qaeda, a primeira rede terrorista da história a controlar um Estado – o Emirado Islâmico do Afeganistão (Gunaratna 2004, 145).

Ainda durante o ano de 1989, o mundo muçulmano, viveu outros acontecimentos favoráveis aos radicais *jihadistas*. No Sudão, houve um golpe de estado, protagonizado pelos militares, com a aprovação do líder islamista Hassan al-Turabi. Na Argélia foi criada a Frente Islâmica de Salvação⁷⁹ e o Hamas ganhou apoios na Palestina, intensificando em simultâneo, as suas acções de força contra Israel. Por último, em Agosto de 1990, o Kuwait foi invadido pelo exército iraquiano e, passados poucos meses, os Estados Unidos, escandalizariam os Muçulmanos radicais de todo o mundo, ao deslocarem forças militares para território saudita e iniciar a primeira guerra do Golfo (Ibáñez e Jordán 2007, 78).

Conjugado com estes factos históricos, motivadores e aglutinadores da *Ummah* contra os infiéis, é importante salientar que o islamismo cresceu, pouco a pouco, durante os anos 1960, com maior

⁷⁹ Para mais informação cf. Faria, José Augusto do Vale. 2007. Nova era jihadista no Magrebe. Revista da GNR «Pela Lei e Pela Grei», n.º 75, Julho-Setembro e n.º 76, Outubro-Dezembro. Disponível em http://www.jornaldefesa.com.pt/conteudos/view_txt.asp?id=546.

celeridade a partir dos setenta e em progressão geométrica durante os anos 1980 e a primeira metade dos 1990, sendo a única religião monoteísta que continua a conquistar crentes diariamente (Gozlan 2007, 18 e 19).

Perante este xadrez do sistema político internacional, a vitória na *jihad* anti-soviética favoreceu a internacionalização da Al-Qaeda, porque a retirada soviética permitiu a deslocação de muitos militantes, árabes e asiáticos, imbuídos do ideário *jihadista* e salafista, do Afeganistão para outras zonas de conflito onde estavam envolvidos islamistas, como Caxemira, Chechénia, Mindanao, Somália, Malásia, Indonésia, Argélia, Egipto, entre outros (Gunaratna 2004, 72-74 e 120-126), facto sublinhado por Ayman al-Zawahiri no seu livro “Cavaleiros sob a bandeira do Profeta”, considerando que a derrota do império soviético abriu uma nova etapa na história mundial e conduzirá ao ressurgimento do Islão no mundo (Aristegui 2005, 77).

Em 23 de Fevereiro de 1998, Bin Laden anunciou a primeira “declaração de guerra contra os cruzados e os judeus”, com três etapas distintas. Num primeiro tempo, o objectivo era claramente religioso e visava expulsar os infiéis (todos os não muçulmanos) dos recintos sagrados de Meca e Medina, na Arábia Saudita. Purificados os lugares santos, a Al-Qaeda lançar-se-ia depois na tarefa de expulsar os americanos, há décadas a explorarem os poços de petróleo do Médio Oriente e, em terceiro lugar, estava prevista a conquista e conversão ao Islão do mundo ocidental (Lawrence 2006, 71 a 75).⁸⁰

6.1. Doutrina, base ideológica e estratégia do salafismo

O Islão tem-se desenvolvido e evoluído historicamente, através de várias doutrinas e escolas jurídicas, destacando-se a divisão entre o Islão sunita, que é dominante, e o Islão xiita, que engloba aproximadamente 15% dos muçulmanos (Ibáñez e Jordán 2007, 42) e as *madhhab*, as diferentes Escolas de Direito sunita, a maliquita, a hanafita, a shafita e a hanbalita que surgiram nas províncias civilizadas com as inerentes adaptações, às diversas realidades sociais de cada parte do império (Küng 2010, 321) e o jafarismo, a escola mais importante do xiismo (Fernandes 2006, 242).

O vetusto conflito entre sunitas e xiitas que é recorrente no seio do Islão, assim como as divergências doutrinárias e os cismas sociopolíticos, tradicionalmente designados por *fitna*, constituem

⁸⁰ Para mais informação Cf. Miguel, João Dias. 2007. À Conquista do Al-Andaluz. *Visão (Lisboa)*, 19 de Abril, p. 108-110, (consultado em 18/03/2011) e Rodríguez, Jorge A. 2007. El Sueño de Al Andalus, *El País (Madrid)*, 15 de Abril, http://www.elpais.com/articulo/internacional/sueno/Andalus/elpepint/20070415elpepiint_5/Tes, (consultado em 18/03/2011).

a causa e a consequência da consolidação das várias correntes ideológicas e facções sociais que se destacam pela sua agressividade e religiosidade (Ibañez e Jordán 2007, 43).

A escola malikita resume a tradição jurídica do *Hejaz* e da cidade do Profeta Maomé (Medina), e tem como figuras centrais, o grande jurista daquela cidade Malik ibn Anas (710-795) e o seu seguidor Ibn al-Qassin, destacando-se pelo conservadorismo e um rigoroso cumprimento da *Sunnah* (Küng 2010, 321).

A escola hanafita tem como figura principal, o *mullah* de Kufa, Abu Hanifa (699-767), e caracteriza-se pelo “liberalismo e tolerância na interpretação da lei islâmica”. Actualmente são considerados os “representantes da livre tomada de decisão e da hábil dialéctica jurídica” (Küng 2010, 321).

A escola shafita baseia-se nos ensinamentos de Idris ash-Shafi'i (767-820) que pretendeu unificar o direito islâmico e escreveu “Risala”, a obra científica que o transformou no pai da jurisprudência muçulmana. Considerado também o mestre do método jurídico, assenta a sua doutrina em quatro princípios (*usul*, ou fontes) das ciências jurídicas (Küng 2010, 323): “(*fiqh*), ou seja, o Alcorão, a *Sunnah*, o raciocínio por analogia (*qiyas*) e o consenso (*ijma'*).

Por fim a escola hanbalita, mais rigorosa e baseada nos princípios de Idris ash-Shafi'i, foi fundada pelo seu discípulo Mohammed ibn Hanbal (780-855) na Arábia Saudita, cuja doutrina “apelava ao regresso à palavra pura e à imitação dos *salaf*, os antigos de Medina” (Meddeb 2005, 51), sendo “conhecida pela interpretação literal do Alcorão, da *Sunnah* e pela rigorosa observância da *Sharia*”, tendo exercido grande influência no movimento *wahhabita* no século XVIII, através de Ibn Taymiyya (Küng 2010, 327-328).

Como o Alcorão e a tradição islâmica (*a Sunnah*), apenas se referem à forma de organização da comunidade dos crentes, a *Ummah*, nos primórdios do Islão tinha como principais preocupações políticas a comunidade, a autoridade e a justiça (Ibañez e Jordán 2007, 43-44).

Deste modo, os primeiros pensadores muçulmanos, nas suas reflexões políticas, recorreram a noções clássicas, tais como a analogia (*qiyas*), o consenso dos sábios (*ijma*) e principalmente, à interpretação do real pelo prisma dos textos sagrados, como forma de solucionar problemas prementes, similares a situações de crise, descritas nos textos sagrados do Islão (*a ijtihad*), assim como aos seguintes “princípios comuns subjacentes à teoria política do pensamento islâmico”, (Ibañez e Jordán 2007, 43-44): “toda a soberania, poder e autoridade pertence a *Allah*; a igualdade dos crentes que aceitam a *Sharia*, a lei corânica; a *Ummah* é o único órgão social e político relevante e legítimo, pelo que deve ser regida por um único governante, com a missão de a proteger e garantir o

cumprimento das regras da *Sharia* e, a defesa da comunidade como dever de todos os Muçulmanos, individual e colectivamente”.

Deste modo e apesar de considerarmos que “o islamismo é a primeira grande ideologia política «moderna» produzida pelo Islão, enquanto cultura, que deriva da própria concepção de «polis» e de «política» e que a sua ambição é universalista” (Fernandes 2006, 234) as suas raízes fundacionais têm por base, reflexões anteriores de vários ideólogos, desde Ibn Taymiyya até Sayyid Qutb, que dão suporte ideológico ao salafismo contemporâneo, e podemos designar por “proto-islamismo”.

6.1.1. Taqui ad-Din Ahmad ibn Taymiyya

Taqui ad-Din Ahmad ibn Taymiyya foi o grande teorizador sunita medieval das rebeliões *takfir*,⁸¹ tendo vivido na Síria e no Egipto entre 1263 e 1328. Ibn Taymiyyah, “dedicou a sua vida a vigiar o mais pequeno ímpeto que pudesse ferir o olhar lançado sobre a superfície lisa da palavra” (Meddeb 2005, 52) e, constitui actualmente uma referência importante para os movimentos salafistas *jihadistas* (Henzel 2005, 69-80; Ibáñez e Jordán 2007, 47).

Ibn Taymiyya idealizou a fase fundacional do Islão, a era dos *salaf* ou pios antepassados, que receberam a crença durante o predomínio de tiranias e pagãos, e tiveram de se confrontar com uma série de inimigos poderosos para, finalmente, conseguirem difundir a fé verdadeira e construir uma sociedade justa e pacífica. Esta gesta heróica, segundo Ibn Taymiyya, foi o corolário da fidelidade dos seus antepassados à *Sharia* e, conseqüentemente, considerou que a crise e a posterior derrota sofrida pela comunidade muçulmana, incluindo a tomada de Bagdad pelos mongóis em 1258, foram o resultado de diversos desvios ímpios e condutas contrárias à *Sharia*, dos próprios muçulmanos, que qualificou como *jahiliyya*⁸² (Ibáñez e Jordán 2007, 47).

Para Ibn Taymiyya, a *Ummah* devia “promover o bem e evitar o mal”, e a legitimidade dos governantes, dependia da sua capacidade em organizar a vida da comunidade pelo mesmo prisma e, se tal desiderato não fosse conseguido, advogava o direito de *ijtihad*, possibilitando as rebeliões contra o poder estabelecido, assim como definia a *jihad*, como “a melhor forma de serviço voluntário que o homem consagra a *Allah*, na prossecução de fazer o bem e proibir o mal” (Meddeb 2005, 56; Ibáñez e Jordán 2007, 47-48).

⁸¹ A palavra árabe *takfir*, significa alguém que renegou o Islão e se tornou infiel ou descrente (Lopes 2002/2010, 340).

⁸² Palavra que surgiu nos textos fundacionais para designar a ignorância e o paganismo em que viviam os homens até à revelação efectuada pelo Arcanjo São Gabriel, com a transmissão ao Profeta Maomé da mensagem de Allah (Ibáñez e Jordán 2007, 47).

Neste sentido, escreveu o livro “Política em Nome da Lei Divina para Estabelecer a Boa Ordem nas Relações entre o Pastor e o Rebanho”, onde apelava à “união entre o príncipe e os seus súbditos submetidos à *Sharia*” e elencava as penas previstas: cortar a mão ao ladrão; prender ou açoitar quem deixe de cumprir o dever de oração e o adúltero; lapidar o fornicador; decapitar os sodomitas; flagelar quem bebe bebidas alcoólicas e; cortar os pés e as mãos ou a crucificação dos bandidos de estrada, independentemente de serem assassinos ou não.” (Meddeb 2005, 53; Ibáñez e Jordán 2007, 47-48).

Abdelwahab Meddeb, diz-nos que Ibn Taymiyya também “denunciou as peregrinações aos santos e as visitas aos túmulos”, assim como “condenou todas as formas de intercessão, equiparadas a odiosas reminiscências pagãs e idólatras”, as quais devem ser erradicadas (Meddeb 2005, 52).

Ibn Taymiyya considera que a *jihad* “contra o infiel é uma das funções do príncipe” (Meddeb, 53) e está vinculada a três objectivos complementares: a preservação da *Sharia* nas comunidades islâmicas, a defesa e protecção da *Ummah* e a difusão e propagação do Islão (Ibáñez e Jordán 2007, 48).

Segundo Gunaratna, Ibn Taymiyya é “o sábio religioso mais citado por Bin Laden” (Gunaratna 2004, 174) e para os salafistas contemporâneos, os seus preceitos constituem argumentos ideológicos importantes na sua retórica, nomeadamente por designar os governantes muçulmanos que não aplicam a *Sharia*, como apóstatas e, por conseguinte, a *jihad* deve ser empreendida contra eles (Henzel 2005, 69-80).

6.1.2. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab e o revivalismo

As origens dos movimentos salafistas contemporâneos podem ser vislumbradas nas correntes revivalistas que percorreram o mundo islâmico entre meados do século XVIII e o século XIX e, como o próprio nome sugere, preconizam o retorno aos primórdios da religião, ou seja, à mitologia de Medina e ao tempo dos “salaf”, os pios anteparados (Ibáñez e Jordán, 49), enquanto na Europa surgia a revolução das luzes - o Iluminismo (Meddeb 2005, 61).

O movimento *wahhabita* deve o seu nome ao seu fundador *Shaykh al-Islam Muhammad Ibn ‘Abdul al-Wahhab ibn Sulayman ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rashid al-Tamini* (1703-1792) o qual pode ser considerado o primeiro fundamentalista moderno e, tal como Ibn Taymiyya, foi um teólogo-jurista da escola hanbalita que ao longo da sua vida praticou o activismo e a propagação da

dawah (apelo ou chamamento ao Islão) cruzando os ensinamentos de Ibn Hanbal com os de Ibn Tammiyya (Meddeb 2005, 61; Ibáñez e Jordán 2007, 49-51; Lopes 2002/2010, 153-154).

Abdul al-Wahhab insistia no regresso às fontes sagradas e à sua reinterpretação através da *ijtihad*, idealizando a primeira época do Islão e reivindicando a implementação da *Sharia*, como fundamento principal para regular e controlar a sociedade, e o critério basilar para conceder legitimidade ao poder político e, nesta perspectiva, *Allah* é o verdadeiro e único Deus (*tawhid*) por oposição ao politeísmo (*shirk*), a causa de todos os males (Ibáñez e Jordán 2007, 49-51; Lopes 2002/2010, 153-154).

A doutrina *wahhabita* é uma concepção teológica tradicionalista e até defensiva, preocupando-se com o seu espaço e, simultaneamente, combate qualquer tipo de evolução doutrinal. Teve uma considerável repercussão religiosa e política, na Península Arábica e posteriormente noutras regiões do mundo árabe e muçulmano, tendo desempenhado um papel fundamental no fortalecimento do clã Saud, o qual após a conquista de toda a península, proclamou o reino da Arábia Saudita⁸³ e impôs a versão hanbalita da *Sharia*, constituindo actualmente a fonte de legitimidade da dinastia Saud (Ibáñez e Jordán 2007, 52; Lopes 2002/2010, 153-154).

Até às décadas de 1960/70, o *wahhabismo* era uma corrente algo marginal no contexto do Islão e sem influência relevante fora da Península Arábica, contudo esta situação alterou-se, com os proventos do petróleo. A dinastia saudita fomentou a difusão da doutrina *wahhabita* um pouco por todo o mundo muçulmano, chegando até à diáspora na Europa, financiou a *jihad* afegã contra a União Soviética, e apoiou diversos grupos e movimentos islamistas (Gunaratna 2004, 249; Meddeb 2005, 66; Ibáñez e Jordán 2007, 54-55).

O *wahhabismo* tem uma “posição teórica extremamente rigorosa contra os protegidos do Livro, Judeus e Cristãos”, mas não se converteu em anti-ocidentalismo que surgiu apenas entre os anos 1920/30 (Meddeb 2005, 104-105).

6.1.3. Jamal al-Din al-Afgani e Muhammad Abduh

Após o revivalismo, surgiu a segunda etapa do salafismo contemporâneo designada por reformismo que se desenvolveu durante o auge da colonização europeia, entre finais do século XIX e

⁸³ Em 1931, a Arábia era um dos lugares mais pobres e desolados do mundo, e só no ano seguinte foi fundado formalmente, o reino da Arábia saudita (Wright 2007, 72).

principios do XX, tendo como expoentes intelectuais Jamal al-Din al-Afgani (1838-1897) e Muhammad Abduh (1849-1905), que chegou a ser o Grande Mufti⁸⁴ do Egipto durante quase 15 anos. Al-Afgani e Abduh elaboraram uma reflexão teológica muito mais ambivalente que a de Ibn Taymiyya ou de Abdul Wahhab, com quem partilham postulados importantes, mas dos quais se distinguem por uma posição muito mais racionalista e moderna (Ibáñez e Jordán 2007, 55-56).

Al-Afgani recuperou o argumento de outros movimentos salafistas, contrapondo a crise com que se confrontava o mundo árabo-muçulmano ao período dos *salaf*, o que explica que esta corrente se denomine *Salafiyya* (Ibáñez e Jordán 2007, 56).

Neste sentido, difundiu a ideia que as derrotas muçulmanas às mãos do Ocidente se deveram ao estado de corrupção no Islão, apesar de admirar os avanços técnicos e científicos do Ocidente que considerava ser a sua força. Contudo, não defendeu a secularização, antes pelo contrário, defendia aquilo que considerava ser o núcleo do “verdadeiro” Islão incorrupto que se praticou nos tempos do Profeta Maomé e, advogava que se esta revivificação espiritual da sociedade muçulmana se concretizasse, o mundo muçulmano desenvolveria os requisitos necessários para recuperar as vantagens tecnológicas e militares do Ocidente (Henzel 2005, 72-73; Ibáñez e Jordán 2007, 56).

O seu programa para o desenvolvimento do mundo árabo-muçulmano, consistia no afastamento de todos os usos e costumes desligados da crença e da fé que impediam a modernização destas sociedades, cultivar o desenvolvimento técnico-científico, promover a unidade da *Ummah* e a solidariedade entre os crentes, assim como advogava recorrer ao Alcorão e aos *hadith* para enfrentar as crises e todos os problemas futuros (Henzel 2005, 72-73; Ibáñez e Jordán 2007, 56).

Muhammad Abdu (1849-1905) defendia o pan-islamismo e “é considerado o pai do modernismo islâmico” (Lopes 2002/2010, 22), para quem “só a racionalidade humana permitirá reconhecer a perfeição da mensagem divina contida no Alcorão” e esta “desaconselha a imitação cega do comportamento dos primeiros antepassados” (Ibáñez e Jordán 2007, 57).

Foi o principal seguidor do reformador Al-Afghani e também combateu aquele Islão que, correctamente compreendido, era compatível com o racionalismo do Ocidente, (Ibáñez e Jordán 2007, 57). Neste sentido, tentaram ambos “identificar uma «via intermédia» entre os rígidos códigos do Islão e as ideias de uma sociedade moderna e secular” (Lopes 2002/2010, 22).

Este pensamento reformista “ajudou a reavivar os mitos fundacionais e reforçar a consideração do Islão como base ideológica e política”, assim como contribuiu para “aconselhar o aproveitamento

⁸⁴ Em árabe significa aquele que «emite» ou «está qualificado» para emitir uma fatwa. O Mufti é um jurista que interpreta a jurisprudência islâmica (Lopes 2002/2010, 242).

de todos os recursos técnicos e científicos disponibilizados pelo Ocidente para melhorar a posição do Islão no mundo”, ensinamentos que viriam a ser seguidos, muito tempo depois, pelos militantes *jihadistas* salafistas da Al-Qaeda (Ibáñez e Jordán 2007, 57).

Abduh e a sua obra foram também uma fonte de inspiração para Hassan al-Banna.

6.1.4. Hassan al-Banna, Abul Ala Mawdudi e o salafismo activista

O islamismo como corrente de inspiração salafista e que visa a adaptação das sociedades muçulmanas e das suas instituições políticas, às exigências religiosas e morais prescritas pela *Sharia*, surgiu no Egipto, em finais da década de 1920, difundindo-se pelo mundo durante a segunda metade do século XX. Os sunitas Hassan al-Banna (1906-1949) e Maududi (1903-1979) foram os primeiros ideólogos islamistas do século XX e os fundadores das duas organizações islamistas de maior influência, a Irmandade Muçulmana do Egipto (*Yamiat al-Ijwan al-Musílimun*) e a Jammat-i-Islami paquistanesa (Ibáñez e Jordán 2007, 57).

Hassan al-Banna foi uma figura fundamental no movimento islamista radical, não tanto pelo seu papel como intelectual e ideólogo, mas pelas suas capacidades organizativas e o activismo religioso, social e político, criando em 1928, no Egipto, o principal arquétipo dos actuais movimentos islamistas, a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos que se caracteriza por ser um movimento político, religioso e filantropo de massas, cujo objectivo pretendia ser um antídoto às “corruptas” ideologias seculares ocidentais (Ibáñez e Jordán 2007, 60).

Para Al-Banna a prática da *jihad*, constituía um dever sagrado, quer em sentido de esforço espiritual e íntimo quer em sentido de guerra santa contra os inimigos da religião (Ibáñez e Jordán 2007, 61-62).

O cerne ideológico de Hassan al-Banna e dos Irmãos Muçulmanos focaliza-se na dura e violenta oposição à cultura e políticas ocidentais, bem como à influência das ideias seculares no Egipto e nos países muçulmanos (por vezes dissimulada pela prática da *taqiya*,⁸⁵ ou seja, escondendo a verdadeira crença) que considera estar na base da degradação espiritual e decadência política, militar e económica dos países muçulmanos (Ibáñez e Jordán 2007, 61-62).

Para contrariar esta tendência que considerava perniciosa, Hassan al-Banna concebeu uma nova ordem moral que apelava à exclusão de toda e qualquer forma de ocidentalização do ensino e, deste

⁸⁵ Significa dissimulação e é um conceito corânico referido na sura 3, versículo 28 e na sura 16, versículo 106 (Lopes 2002/2010, 344).

modo, pugnava para que as escolas primárias fossem novamente integradas nas mesquitas. Pelo mesmo prisma, preconizava um novo regime político, capaz de zelar pela moralidade dos seus cidadãos, substituindo o modelo ocidental assente em partidos políticos que apenas servia para dividir os Muçulmanos, por outro, com uma política baseada na *Sharia*, e vocacionada para formalizar alianças com outros países muçulmanos, procurando aumentar o poder militar do Islão e restaurar o Califado (Elorza 2002, 163; Meddeb 2005, 106; Ibáñez e Jordán 2007, 61).

Logo após o fim da 2ª Guerra Mundial, Hassan al-Banna chegou mesmo a afirmar que a “cidade ocidental tinha entrado em processo de falência, que pressentia nela as convulsões da agonia e que, na roda da História, o fim da hegemonia ocidental tinha chegado”, devendo suceder-lhe o triunfo do Islão (Meddeb 2005, 106).

Relativamente às operações de martírio, Hassan al-Banna introduziu o conceito da “arte da morte” (*fan al-mawt*), o qual foi desenvolvido posteriormente no “juramento de fidelidade com a morte” (*bay'ah*, relativo ao juramento de fidelidade de um militante ao seu líder), predominante nos documentos escritos que emergiram dos *mujahidin* afegãos (Bar 2006, 60-61).

Esta ideologia apresenta a morte como um “noivado com o martírio”, (*ars sal-shahada*) e considera a vontade e o desejo de morrer pela causa de *Allah*, o único caminho para alcançar a vitória (Bar 2006, 60-61).

6.1.5. Syed Abdul Ala Mawdudi

Mawdudi⁸⁶ (1903-1979) fundou em 1941 a organização islamista *Yamaat-i-Islami* (o partido islâmico), de quem foi emir e líder religioso até 1972, concebida como um partido político de matriz autoritário e vocacionado para ser a vanguarda da revolução islâmica que conduzirá o Estado na senda de *Allah* (Fernandes 2006, 35; Ibáñez e Jordán 2007, 63).

Contudo e devido à sua reiterada oposição à divisão da Índia, Mawdudi emigrou em 1947 para o Paquistão, onde veio a exercer grande influência na política paquistanesa, principalmente, após o golpe de estado liderado pelo general Muhammad Zia ul-Haq em 1977. Este governante implementou muitas das suas recomendações e adoptou a *Sharia* como lei fundamental (Ibáñez e Jordán 2007, 62).

⁸⁶ É também conhecido por “«Mawlana» (ou «Maulana») é um termo árabe honorífico que significa literalmente «nosso senhor» ou «nosso mestre», que é sobretudo usado como um título que precede o nome de um líder religioso prestigiado” (Fernandes 2006, 35).

Mawdudi criticou as sociedades do seu tempo, considerando que a moral e os costumes se degradaram devido à difusão da cultura e do estilo de vida ocidental, o que apenas serviu para dividir os Muçulmanos e difundir o o secularismo (Ibáñez e Jordán 2007, 63-65).

Para qualificar e explicar todos estes malefícios, Mawdudi recuperou o termo árabe *jahiliyya*, como outrora fizera Ibn Taymiyya, para designar o estado de ignorância pagã dos tempos anteriores à revelação e defendeu o princípio da soberania absoluta de *Allah (al-hakimiyya)* a partir do qual construiu o seu modelo de Estado e de sociedade islâmica, considerando que “nenhum ser humano tem o direito de exercer domínio e autoridade sobre os seus concidadãos, nem deve legislar ou elaborar normas para regular a vida em sociedade, porque tais direitos estão reservados a *Allah*, cuja condição de Deus único e perfeito, o converte no único soberano”, facto que utiliza também para qualificar as democracias seculares, como autênticas “antíteses do Islão” (Ibáñez e Jordán 2007, 63-65).

Deste modo, considera que “não devem existir quaisquer normas além das de *Allah*”, e se porventura as houver, “só terão legitimidade se não contrariarem os preceitos de *Allah*”, as quais Mawdudi preconiza que “devem constituir a lei fundamental de qualquer Estado digno, porque não existe dignidade num Estado que não é islâmico”. Neste sentido, aconselha todos os Muçulmanos a obedecer aos governos que cumprem os preceitos do Alcorão e da *Sharia*, assim como o inverso, quando os governantes infringem a *Sharia*, todo o bom Muçulmano deve desobedecer (Ibáñez e Jordán 2007, 63-65), de forma pacífica, pela persuasão e até, pelo menos em teoria, através do diálogo respeitoso com os crentes das outras duas religiões do Livro (Meddeb 2005, 111).

Quanto às características inerentes a um Estado islâmico e democrático, Mawdudi “cunhou os conceitos de «califado democrático» e de «teodemocracia», para descrever o seu funcionamento” (Fernandes 2006, 39).

Nesta teoria, relacionou *hukm*⁸⁷ com soberania, onde reconhece única e exclusivamente, a soberania a Deus, em oposição ao sistema político-partidário que despreza e, nesta perspectiva, defendia que a legitimidade de qualquer poder não pode ser obtida através de uma “maioria democraticamente eleita, nem de uma tradição nacional de consulta popular, nem de um acordo unânime em redor de uma convenção, nem da hegemonia de uma classe ou de um partido, e muito menos ainda, de uma aristocracia, de uma república laica, ou de uma monarquia secular ou de direito

⁸⁷ O substantivo *hukm* deriva da raiz verbal *h.k.m.*, que significa «exercer o poder como governante, pronunciar uma sentença, julgar entre duas partes, ser conhecedor (em medicina e filosofia) ser sábio, prudente, de julgamento avisado», pelo que podemos traduzir *hukm*, por poder, império, autoridade, julgamento, ordem, comando, sabedoria, saber, ciência, força, rigor, lei, regra (Meddeb 2005, 109).

divino, ou até de uma ditadura marcada pelo arbitrário. Deste modo, os direitos humanos, que são o fundamento da sociedade, só adquirem eficácia se estiverem submetidos à lei de Deus” (Meddeb 2005, 110).

Por este prisma, considera que todos os valores e contributos de organização sócio-política que enformam e caracterizam as sociedades ocidentais contemporâneas, tais como, “a democracia, a secularização, a laicidade, e o Estado-Nação, são ilegítimos” (Meddeb 2005, 111).

6.1.6. Sayyid Qutb

Sayyid Qutb (1906-1966) foi um discípulo egípcio de Mawdudi que estudou literatura e trabalhou na inspecção do Ministerio da Educação do Egipto até 1948, ano em que emigrou para o Texas (EUA), onde viveu durante cerca de três anos e interiorizou uma experiência muito negativa do “*american way of life*” que contribuiu para exacerbar a sua aversão ao mundo e ao estilo de vida ocidentais (Ibáñez e Jordán 2007, 66).

Para Qutb “os americanos eram pouco diferentes dos animais”, porque “viviam de ilusões e não pensavam senão em sexo e dinheiro”, consideravam “o materialismo o verdadeiro deus americano”, assim como “a alma não tinha qualquer valor”, o que acentuou o seu radicalismo e o transformou num apologista da “reactivação da *jihad* e do recurso à violência para atingir os seus fins” (Meddeb 2005, 109; Wright 2006, 19-35).

Para este autor, “todo o mundo, desde o decadente Cairo até à bárbara Nova Iorque, estava em estado de *jahiliyya*”, porquanto pelo seu prisma, o Ocidente era um “gigantesco bordel, mergulhado em luxúria animal, ganância e egoísmo” (Buruma e Margalit 2005, 120).

Nesta perspectiva, considerava que “o grande choque mundial seria, entre a cultura do Islão, ao serviço de *Allah*, e a cultura de *jahiliyya*, ao serviço das necessidades corporais que degradam os seres humanos até ao nível dos animais” (Buruma e Margalit, 123), sendo Roma, o centro ou o coração da nova *jahiliyya*, donde emana toda a corrupção e, por conseguinte, a ideia de que o Ocidente é inferior ao humano, tornou Sayyid Qutb um “sumo-sacerdote do Ocidentalismo” (Buruma e Margalit 2005, 124).

A consequência da experiência americana de Qutb resultou num ódio e aversão radical aos Estados Unidos e ao *American way of life*, que para a grande maioria dos cidadãos ocidentais, e não só, representa “aquilo que os Estados Unidos (e por analogia as restantes sociedades ocidentais) têm

de melhor: a liberdade, o cosmopolitismo, o pluralismo sem um centro religioso único, a liberdade das mulheres e o individualismo” (Raposo, s/d).

Qutb descreveu a civilização ocidental como “uma forma de barbarismo idólatra”⁸⁸ e “uma contribuição original para a história do Ocidentalismo” (Buruma e Margalit 2005, 106).

Em 1953 um grupo de oposição derrubou o rei Farouk do Egito, e Qutb incentivado pela esperança do novo governo instaurar um regime baseado no Islão, decidiu aderir à Irmandade Muçulmana (Ibáñez e Jordán 2007, 66).

No ano seguinte, a Irmandade Muçulmana tentou assassinar o General Gamal Abd al-Nasser (homem forte do regime, grande defensor do laicismo e do pan-arabismo, e aliado da União Soviética), e muitos membros desta organização foram presos, incluindo Qutb que permaneceu dez anos preso e das suas reflexões, escreveu duas obras importantes “À Sombra do Alcorão” (*In the Shadow of the Quran*) e “Marcos” (*Milestones*),⁸⁹ as quais resumem as bases ideológicas do salafismo *jihadista* contemporâneo, assim como recuperaram a noção guerreira de *jihad* e a sequência argumentativa *ijtihad – hisba*⁹⁰ – *takfir – jihad*, que já havia sido aplicada por outros movimentos insurgentes islâmicos (Ibáñez e Jordán 2007, 66-67; Wright 2007, 41).

Em congruência com os pensamentos de Ibn Taymiyya e Mawududi, Sayyid Qutb assumiu o princípio salafista de que os seres humanos não têm o direito de legislar ou produzir normas, diferentes ou opostas às vertidas na *Sharia* e, a partir do conceito de *hukm*, cunhou o neologismo *hakamiyya* (soberania), que se tornou um dos atributos divinos (Meddeb 2005, 110-111; Ibáñez e Jordán 2007, 67).

Como Mawdudi, também Qutb fez a apologia da *jahiliyya* que se converteu numa peça nuclear do salafismo *jihadista*, afirmando que a época moderna se assemelhava à pré-islâmica devido à sua ignorância acerca do verdadeiro Islão, ou seja, a modernidade engloba uma nova *jahiliyya*, resultante da contaminação do mundo muçulmano pela cultura ocidental (Ibáñez e Jordán 2007, 64).

Para alterar a sociedade e o sistema político vigente no Egito, Qutb não tinha muita confiança na eficácia da retórica política e da crítica, pois pensava que quem usurpava a autoridade de Deus e oprimia os homens não renunciaria ao seu poder, por muito que fosse criticado. Nesta perspectiva, defendia como única solução viável para inverter a situação, a criação de um movimento de vanguarda,

⁸⁸ “A idolatria é o pecado mais abominável, pelo que deve ser contrariada com todas as forças e sanções ao alcance dos verdadeiros crentes” (Buruma e Margalit 2005, 106).

⁸⁹ Este livro de Qutb tanto pode ser considerado um manifesto político, que alguns designam como o Manifesto Comunista do Islão, como um grito de raiva e dor, o qual engloba várias correntes ou tendências anteriores do radicalismo islâmico e visa a sua aplicação futura, não olvidando o passado (Burke 2004, 71 e 72).

⁹⁰ Significa a vigilância de usos e costumes numa comunidade (Ibáñez e Jordán 2007, 46).

similar ao do Profeta Maomé e dos seus Companheiros, para derrubar aquele regime, instaurar um verdadeiro Estado islâmico e libertar as pessoas da tirania (Ibáñez e Jordán 2007, 68; Wright 2007, 42).

Para que tal empresa tivesse sucesso, Qutb admitia a reactivação da *jihad*⁹¹ e o recurso à violência como recursos indispensáveis para limpar todos os obstáculos que obstem ao estabelecimento de um regime islâmico forte que domine os inimigos da verdadeira religião - Cristãos, Judeus e Muçulmanos apóstatas que não respeitam a *Sharia*, ressuscitando também nos seus textos, a clássica distinção entre o *Dar-al-Islam* (território do Islão) e o *Dar-al-Harb* (território de guerra), referindo-se às Cruzadas e ao facto de o próprio Profeta Maomé ter decidido recorrer à guerra, após treze anos de pregação (Meddeb 2005, 109; Ibáñez e Jordán 2007, 68; Wright 2007, 42).

Qutb, considerado por muitos autores o principal ideólogo da Irmandade Muçulmana, defendia um Islão ofensivo, ou seja, a prática da *jihad* internacional porque considerava que a mensagem do Islão era universal, e a sua revelação foi para o benefício de toda a humanidade e, consequentemente, a expansão não devia ter limites, aconselhando todos os Muçulmanos a esquecerem as suas diferenças e voltarem a caminhar juntos no caminho de *Allah* (Ibáñez e Jordán 2007, 69-70).

Hodiernamente as apelações de Qutb à *jihad* violenta tornaram-se mais clarividentes, na obra de Suhkri e de Mustafa al-Salam Abd Faraj, dois discípulos seus que tiveram uma responsabilidade substancial na formação de diversas organizações terroristas durante a década de 1970 (Ibáñez e Jordán 2007, 69-70).

6.1.7 Ayman al-Zawahiri e Osama Bin Laden

Ayman al-Zawahiri nasceu em 9 de Junho de 1951, no seio de uma das mais influentes e respeitadas famílias de al-Sharqiyyah, no Egipto. Aos quinze anos entrou para uma organização islamista e desde então, acumulou uma grande experiência em operações clandestinas, funcionando com os pseudónimos de Dr. Abd-al-Wahhab, Salah'Ali Kamil, Sami Mahmoud El Hifnawi e Amin Othman, tendo criado uma das duas organizações terroristas mais temidas no Egipto, a “Jihad Egípcia Islâmica” (Gunaratna 2004, 99).

⁹¹ Qutb desenvolveu o conceito de *jihad* no 4º capítulo do seu livro “Milestones”, intitulado «Jihad pela causa de *Allah*» (Qutb 2001, 53-76; Fernandes 2006, 285-288)

Ayman al-Zawahiri conheceu Osama Bin Laden em 1986, na cidade de Peshawar,⁹² com quem travou amizade e com o tempo, passou a exercer alguma influência sobre o emir da Al-Qaeda, afirmando mesmo alguns militantes da organização que foi Al-Zawahiri quem efectuou a transformação do “Osama guerrilheiro” no “Osama terrorista”, proporcionando-lhe os “conhecimentos fundamentais e práticos que lhe faltavam e auxiliou-o a desenvolver a sua capacidade organizativa e ideológica” (Gunaratna 2004, 100).

Os textos deste médico egípcio e lugar-tenente de Osama Bin Laden proporcionam actualmente o melhor conhecimento do pensamento estratégico desta organização (Henzel 2005, 76-77) que Gunaratna considera ser “a rede terrorista mais abrangente da história” (Gunaratna 2004, 176).

Em 2001, Al-Zawahiri publicou o livro “Cavaleiros sob a Bandeira do Profeta”, em que identificou e definiu os objectivos prioritários do movimento salafista *jihadista* global, começando por sistematizar a coerência ideológica e a organização e, posteriormente, incentivar a luta contra os regimes apóstatas existentes no mundo muçulmano com o objectivo de instaurar um “verdadeiro Estado islâmico no coração do mundo árabe” (Henzel 2005, 76-77).

Descreve também as forças globais e hostis que o Ocidente utiliza no confronto com o Islão (Sageman 2004, 20; Aristegui 2005, 92-93; Zawahiri *in* Mansfield 2006, 203): começando pela ONU onde imperam as potências ocidentais e a Rússia, seguindo-se os governos apóstatas dos povos muçulmanos, as corporações multinacionais, a comunicação internacional e os novos sistemas de informação, as agências internacionais de informação e as cadeias internacionais de informação via satélite e as ONG humanitárias ocidentais.

Para Al-Zawahiri a *jihad* desenvolvida pelo movimento salafista *jihadista* global deve ser prosseguida através da violência, da acção política e da propaganda contra os regimes seculares muçulmanos e as suas elites secularizadas. Afirma também que devido às características do terreno, nos principais países árabes, não serem adequadas para o combate irregular (vulgo guerra de guerrilha), os militantes islamistas têm necessidade de realizar acções políticas entre as massas, combinadas com campanhas terroristas nos meios urbanos, contra os regimes seculares, complementando-os com ataques contra o “inimigo externo”, principalmente, os Estados Unidos e Israel, como meios de propaganda para reforçar o apoio popular da *jihad* (Henzel 2005, 76-77).

Al-Zawahiri considera que desde 1996 começou a ficar claro que as campanhas *jihadistas* regionais, como as que se vinham a realizar na Argélia, Egipto, Israel, Bósnia ou Chechénia não

⁹² Peshawar é a capital da província Khyber Pakhtunkhwa no Paquistão, e o centro administrativo do Território Federal das Áreas Tribais.

estavam a alcançar os resultados esperados e, pior ainda, tinham encorajado a divisão e os conflitos dentro da *Ummah* (Ibáñez e Jordán 2007, 140).

Por esta razão, alertou no seu livro para dois factos que considera cruciais: o apoio que os “cruzados” estavam a dar a Israel e aos governantes muçulmanos apóstatas, assim como as perigosas infiltrações dos valores e costumes ocidentais nas sociedades islâmicas tradicionais. Nestas condições, Al-Zawahiri conclui que o movimento *jihadista* global ao continuar a concentrar os seus esforços em “ataques ao inimigo próximo” é uma opção menos “realista” e muito mais custosa do que se for aplicada no confronto contra o inimigo distante, o qual, além de assaltar, humilhar, odiar e perseguir os crentes, é o principal responsável pela corrupção política, a pobreza e a depravação moral das sociedades islâmicas (Ibáñez e Jordán 2007, 140).

Após estas explicações para a mudança estratégica desencadeada em 1996, Al-Zawahiri adicionou duas recomendações práticas. Primeiro, a elite *jihadista* devia repensar a sua relação com as “massas” e usar um discurso mobilizador que as afastasse da sua passividade natural e as levasse a comprometerem-se com a causa da *jihad*. Entre os recursos argumentativos com que as mensagens da Al-Qaeda procuram cativar a simpatia da *Ummah*, destacam-se as seguintes (Ibáñez e Jordán 2007, 140-141):

- Bin Laden e Al-Zawahiri apelaram à unidade da *Ummah*, dirigindo a maioria dos seus discursos aos “Irmãos Muçulmanos de todo o mundo”, com duras críticas à divisão existente entre os vários movimentos islâmicos, porquanto consideram de vital importância, a superação das questões controversas e a união das suas fileiras contra o Ocidente, o seu “inimigo principal”;
- Denúncia reiterada das queixas e humilhações mais recentes que despertam sentimentos de vingança e ajudam a interpretar a *jihad* como uma guerra defensiva, como por exemplo, a entrada de forças militares dos EUA na Arábia Saudita, o controlo israelita de Jerusalém, o sangue derramado nos conflitos na Palestina e no Iraque, os massacres perpetrados na Bósnia, Chechénia, Caxemira, na Somália e em muitos outros países;
- A descrição maléfica do inimigo, nomeadamente dos EUA, de Israel e do Ocidente em geral, é objecto recorrente na sua retórica, com acusações criminais, descrições desumanizadas e até mesmo demoníacas, pois Bin Laden considerava os vários governos dos EUA como os maiores ladrões e terroristas do mundo;
- Utilização de citações e analogias retiradas das fontes sagradas, assim como a referência a eventos históricos remotos como se fossem recentes, como se verificou no anúncio da formação da “Frente Islâmica Mundial” em 1998, quando recordaram o seguinte versículo do Alcorão:

“Quando tiverem passado os meses sagrados, matai os idólatras onde quer que os encontrem”. Também a referência à perda do *Al-Andaluz* é difundida como se fosse uma perda muito recente e, ainda que os norte-americanos assaltaram a Península Arábica para se apoderarem do seu petróleo, de forma similar à dos cruzados medievais que retiraram a sua riqueza aos muçulmanos da época.

Com a segunda recomendação prática, Al-Zawahiri exorta os *jihadistas* a ajustarem os seus métodos de combate à superioridade militar, numérica e económica do “inimigo distante”, porque na sua perspectiva, a única opção viável e eficaz passa pelo recurso a acções violentas e exemplares que incutam medo e terror ao inimigo, principalmente através da concretização de operações de martírio contra civis (Ibáñez e Jordán 2007, 142).

Em 23 de Fevereiro de 1998, foi divulgada a “Declaração da Frente Islâmica Mundial para a *Jihad* contra os Judeus e os Cruzados”, tendo como subscritores, Ayman al-Zawahiri, líder da Jihad Islâmica Egípcia; Abu Yasir Rif’ai Ahamd Taha, líder do Grupo Islâmico do Egipto; Mir Hamzah, secretário da Jamiat-ul-Ulema-e-Pakistan e Maulana Fazlur Rahman, líder do Movimento Jihad do Bangladesh, entre outros grupos e movimentos islamistas que possibilitaram a internacionalização da Al-Qaeda (Gunaratna 2004, 50 e 124).

Para João Marques de Almeida, existem dois aspectos proeminentes incorporados nesta declaração. Por um lado, o apelo à *jihad* contra o Ocidente, considerada uma espécie de “dever de todos os Muçulmanos”, e por outro lado, concretizou-se um elemento primordial e fulcral na ideologia da Al-Qaeda que é a ausência de distinção entre alvos militares e civis (Almeida 2004).

Com efeito, esta declaração de guerra contra os EUA e o Ocidente, elaborada em 1998, conduziu, posteriormente, a um dos momentos mais marcantes da acção da Al-Qaeda: os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 nos EUA (Almeida 2004).

Segundo Gunaratna, “Al-Zawahiri e Bin Laden são dois arquétipos de uma nova geração de terroristas”, seguidores da doutrina salafista, associada ao *wahhabismo* que pretendem impor o “Islão puro” e para isso, dirigem-se a toda a humanidade, independentemente da cultura, raça ou cor de cada um, com o objectivo fundamental de congregar toda a *Ummah* no regresso ao Alcorão sublime e à autêntica *Sunnah* do Profeta, facto que possibilitou a Bin Laden influenciar militantes que não eram sunitas (Gunaratna 2004, 102).

Nesta perspectiva, também defendem o “renascimento islâmico dentro dos princípios do islamismo”, bem como preconizam a fundação da “verdadeira sociedade islâmica, regida pelas leis de

Allah, de uma forma pura e livre de quaisquer aditamentos, omissões ou alterações” (Gunaratna 2004, 102).

Osama Bin Laden seguia literalmente a doutrina do Islão, quer nas orações quer nos seus discursos e, como refere Gunaratna, aparentava ser, um homem calmo e sério que falava muito pouco e reflectia bastante antes de falar sobre qualquer assunto, transmitindo para o exterior uma imagem de homem bom e piedoso (Gunaratna 2004, 119). A utilização de diversa simbologia diz-nos muito mais acerca do emir-geral da Al-Qaeda do que a sua retórica ou a sua narrativa (Gunaratna 2004, 119).

Se analisarmos a sua atitude comportamental, a linguagem corporal e os haveres, poderemos perceber de algum modo, o seu pensamento. Assim, através de múltiplas fotografias, cartazes, vídeos e outros meios de comunicação audiovisual, Bin Laden era representado como um santo a montar um cavalo russo,⁹³ que o associava a algumas imagens do Profeta Maomé, que de igual modo combateu num cavalo russo (Gunaratna 2004, 120).

Como não era um líder religioso, Bin Laden também tentava reforçar as noções da sua autoridade religiosa, usando vestuário apropriado, como o *keffieh* (turbante) palestino que o relacionava com a mesquita de Al-Aqsa em Jerusalém, um dos locais sagrados do Islão e, quando era filmado ou fotografado com um turbante branco, pretendia demonstrar o seu estatuto quase clerical. Para reforçar a sua legitimidade histórica, costumava utilizar à cintura uma faca tradicional da Península Árabe, que normalmente protege os governantes e outras autoridades daquela região (Gunaratna 2004, 120).

Mas sempre que transmitia uma declaração ou mensagem importante, Bin Laden usava um anel com uma pedra negra embutida em prata que simboliza a *Kaaba*, o símbolo de Meca, que é por natureza o local sagrado mais respeitado do Islão, pretendendo assim, demonstrar que o seu principal objectivo era libertar Meca e a Península Árabe de todos os infiéis e da dinastia Saud (Gunaratna 2004, 120).

Deste modo podemos afirmar que os ideólogos da Al-Qaeda estão convencidos de que são os verdadeiros sucessores do Profeta, pois consideram que a verdadeira essência do Islão é o salafismo, que constitui a solução para todos os problemas do mundo, cuja base doutrinária radica no regresso ao *modus vivendi e faciendi* do século VII, que consideram a Idade de Ouro do Islão, ou seja, o período histórico em que viveu o Profeta e os seus Companheiros, os califas *al-rashidun* (Aristegui 2005, 77).

⁹³ Termo usado para designar um cavalo com pelagem de cor branca.

Assim, a eficácia e o vigor deste terrorismo salafista *jihadista*, radica na intensidade da sua fé e na utopia revolucionária dos seus militantes, que Antonio Elorza designa por “arqueoutopia”, por mesclar simultaneamente, pós-modernidade e arcaísmo, como acontece normalmente nas acções suicidas de martírio praticadas pela Al-Qaeda (Elorza 2005).

Na sua qualidade de salafistas, defensores da restauração da Idade de Ouro da virtude e do espírito guerreiro dos “piedosos antepassados”, esforçam-se para seguir fielmente os ensinamentos e os padrões de actuação vertidos nos textos sagrados (Elorza 2005).

Nesta óptica, as citações do Alcorão e os *hadith* não são apenas peças de um ritual religioso, mas constituem os elementos fundamentais para definirem e padronizarem os comportamentos da vida em sociedade, que estão na base do sucesso expansionista do Islão (Elorza 2005).

A década que Bin Laden viveu após os atentados de 11 de Setembro de 2001, constituiu talvez, o seu maior sucesso pessoal, pois mesmo que fosse considerado “irrelevante do ponto de vista operacional”, muitos analistas consideram que isso pouco importava, pois o seu legado era mais importante, como referiu o historiador militar Martin van Creveld, na *Atlantic Monthly* (Lorena 2006).

Neste sentido, como sustenta Caleb Carr, a Al-Qaeda deve tornar-se uma filosofia em vez de uma organização que motive outros Muçulmanos a aderirem à sua causa. Ora, como a principal tendência do movimento salafista *jihadista* global é o aumento de grupos sem ligações directas à Al-Qaeda, mas que se inspiram nas palavras e acções de Osama, “essa talvez seja a grande herança e a sua maior força”, como defende Maha Azzam (Lorena 2006).

Contudo, em 2 de Maio de 2011, o movimento salafista *jihadista* global sofreu um rude golpe, com a eliminação de Bin Laden em Abbottabad, no Paquistão, através de uma operação especial de acção directa, do tipo “golpe de mão”,⁹⁴ realizada por uma força destacada do *Naval Special Warfare Development Group* (usualmente designado DEVGRU), o antigo “Team Six” dos Navy Seals⁹⁵ com o nome de código “Gerónimo”⁹⁶ (Monge 2011; Associated Press 2011).

⁹⁴ O golpe de mão é uma operação ofensiva realizada de surpresa contra uma força ou instalação inimiga e consiste no deslocamento efectuado em segredo até às proximidades do objectivo e no ataque fulminante para aniquilar forças lá instaladas, destruir as instalações, quartéis, depósitos de armas e acampamentos ou colher informações através de prisioneiros, documentos e equipamentos. Estas operações geralmente são decididas com base em informações (*intelligence*) obtidas através de prisioneiros, de fotografias aéreas/satélite ou por qualquer outro meio. As maiores probabilidades de sucesso do golpe de mão obtêm-se lançando forças especiais de helicóptero ou de pára-quedas nas proximidades do objectivo. Para mais informação cf. <http://www.guerracolonial.org/index.php?content=375> (consultado em 19/05/2011).

⁹⁵ SEAL (Sea Air and Land) é um acrónimo em inglês que significa mar, ar e terra, os três vectores de actuação desta força de elite da marinha norte-americana.

⁹⁶ Gerónimo (1823-1909) foi um mítico chefe Apache que liderou uma guerra contra os colonos brancos na América do Norte. Foi um conflito cruel e sem prisioneiros que o tornou um herói para o seu povo e uma maldição para os brancos (Altare 2011).

O nome de código “Gerónimo”, não designava Bin Laden, como inicialmente foi divulgado, mas sim a letra 'G',⁹⁷ a fase em que a força enviada com a missão de capturar e/ou eliminar Bin Laden estabeleceu contacto visual com o alvo, como informou a CIA em Langley, na Virgínia (Monge 2011; Associated Press 2011).

A eliminação de Bin Laden não significa o fim da Al-Qaeda, como refere Raymond Ibrahim, ao analisar o percurso de vários líderes islâmicos do século XX, como Hassan al-Banna e Sayyid Qutb, o fundador e principal ideólogo da Irmandade Muçulmana, ambos mortos, mas que volvidos mais de meio século, a Irmandade (a organização-mãe de muitas organizações *jihadistas*, incluindo a Al-Qaeda) é actualmente mais importante do que nunca, e poderá vir a assumir o poder no Egipto (Ibrahim 2011).

Em 1979, o carismático *Ayatollah* Khomeiny transformou o Irão secular, numa teocracia fundamentalista e, após mais de vinte anos da sua morte, o Irão continua mais radical do que nunca, e poder-se-á constituir como uma potência nuclear com visões escatológicas do “martírio”. Ibrahim cita ainda Ahmed Yassin, o fundador e líder espiritual do Hamas (eliminado por Israel), para demonstrar que os líderes islâmicos promovem o movimento *jihadista* global num *continuum* histórico, como Ibn Hanbal (século IX), Ibn Taymiyya (século XIV), Ibn Abdul Wahhab (século XVIII), e disseminaram a *jihad* ao longo dos tempos (Ibrahim 2011).

Nesta perspectiva, também Ayman al-Zawahiri se pronunciou, outrora, numa entrevista sobre o estado de saúde e o eventual desaparecimento de Bin Laden e do *mullah* Omar afirmando o seguinte (Ibrahim 2007, 182): “A *jihad* no caminho de *Allah* é maior do que qualquer indivíduo ou organização. É uma luta entre a Verdade e a Mentira, até que *Allah* Todo-Poderoso herde a terra e os que nela vivem. O *mullah* Omar e Osama bin Laden são apenas dois soldados do Islão no caminho da *jihad*, enquanto a luta entre a Verdade (o Islão) e a Falsidade (todo o que não é islâmico) é intemporal”.

A perda de Bin Laden foi um duro golpe para a Al-Qaeda, contudo é muito prematuro prever o desmantelamento da maior rede de terrorismo de matriz islamista, porquanto, existem diversas filiais na Argélia, no Iémen, e no Paquistão que porventura conseguirão sobreviver e ultrapassar o

⁹⁷ Deste modo, cada fase da operação foi planeada sequencialmente por ordem alfabética, correspondendo a letra A, a Alfa, B a Bravo e assim sucessivamente de acordo com o alfabeto fonético militar, sendo a letra 'G' que se soletra 'Golf', substituída por razões internas e/ou operacionais, pela palavra Gerónimo (Monge 2011; Associated Press 2011).

desaparecimento de Bin Laden, nomeadamente através da escolha de um novo líder⁹⁸ para a liderança do movimento *jihadista* global (Boot 2011).⁹⁹

Segundo Max Boot, visar a liderança de um grupo insurgente é importante, mas não é suficiente, porque para derrotar uma organização terrorista ou guerrilheira é necessária uma abordagem mais abrangente que ofereça segurança às populações e uma governança de base para impedir que um regime sombra se enraíze, como se verificou no Iraque e no Afeganistão, devido às estratégias adoptadas pelos EUA. Contudo, por diversos motivos, nomeadamente económicos, financeiros e de recursos humanos, os Estados Unidos não estão motivados para fazer um compromisso semelhante no Paquistão, na Somália, no Iémen, ou noutras sociedades caóticas, pelo que as insurgências islâmicas poderão continuar a florescer depois da morte de Bin Laden (Boot 2011).

Bruce Hoffman, considera que hoje existem várias Al-Qaedas,¹⁰⁰ devido à emergência de novas estruturas e ao universo de muçulmanos auto-radicalizados disseminados pelo mundo muçulmano que não estão necessariamente ligados à Al-Qaeda, mas estão dispostos a agir (Hoffman 2006, 285-289).

Nesta perspectiva, considera que a Al-Qaeda actualmente é mais perigosa do que foi em 11 de Setembro de 2001 (Hoffman 2006, 285-289). Na verdade, o sucesso de Bin Laden pode ser visto, não só pela sua capacidade de convencer um grande número de islamistas, mas sobretudo, pelo facto de estas pessoas formarem os seus próprios grupos associados à Al-Qaeda, na Europa e no mundo árabo-muçulmano (Hoffman 2006, 285-289).

Esta realidade foi bem demonstrada depois de Janeiro de 2005, quando foram publicadas várias reportagens alusivas a cerca de quarenta organizações que anunciaram a sua formação e prometeram lealdade a Bin Laden, à Al-Qaeda e aos seus objectivos estratégicos, os quais apesar de não estarem sob o comando e controlo da Al-Qaeda, podem ter recebido alguma formação, apoio logístico ou financeiro da Al-Qaeda (Scheuer 2007).

Como corolário dos diversos pensamentos destes ideólogos islamistas, identificamos alguns objectivos comuns, como o restabelecimento do Califado e a difusão universal do Islão, os quais requerem grande abnegação e espírito de sacrifício, incluindo o da própria vida, através do martírio na *jihad*, a qual santifica a guerra e constitui a maior prova de fé demonstrada por qualquer crente, como

⁹⁸ Após ser conhecido que Al-Zawahiri foi nomeado emir da Al-Qaeda, para substituir Bin Laden, Jamie Glazov, o editor da revista *Frontpage*, recomenda a leitura da obra de Raymond Ibrahim *The Al-Qaeda Reader*, porque contém vários tratados de Al-Zawahiri, e fornece uma retrospectiva sobre o seu pensamento e o uso do duplo discurso (Glazov 2011).

⁹⁹ Para suceder a Bin Laden na liderança da Al-Qaeda foi escolhido Ayman al-Zawahiri. Para mais informação ver Scott Shane. "Qaeda Selection of Its Chief Is Said to Reflect Its Flaws". *The New York Times* (Nova Iorque). 16/06/2011. http://www.nytimes.com/2011/06/17/world/asia/17qaeda.html?_r=1&scp=1&sq=Al-Zawahiri&st=cse.

¹⁰⁰ O núcleo central que engloba a liderança, os grupos filiados e associados à Al-Qaeda, grupos locais amorfos com remota ligação à Al-Qaeda e, a rede Al-Qaeda composta pelos radicais islamistas autóctones ou domésticos (homegrown) desde o Norte de África, Médio Oriente, Ásia, Europa e EUA (Hoffman, 285-289)

se verificou a partir da década de 1970 em todo o mundo árabe e muçulmano com o surgimento das primeiras versões da *jihad* terrorista (Ibáñez e Jordán 2007, 72).

6.2. Organização, tácticas e *modus operandi* das redes *jihadistas* salafistas

Rapoport descreve a história do terrorismo moderno em quatro vagas¹⁰¹ (Rapoport *in* Cronin e Ludes (ed.) 2004, 47; Sageman 2004, 32): a primeira vaga foi marcada pelo anarquismo; a segunda foi caracterizada pelo anti-colonialismo, tendo começado em 1920 e persistido durante quarenta anos, culminando com a independência da maioria das colónias após a Segunda Guerra Mundial; o radicalismo de extrema-esquerda caracterizou a terceira vaga e o terrorismo religioso, define a quarta vaga que ainda estamos a viver.

O terrorismo moderno é uma invenção europeia do século XIX, concretamente da Rússia czarista que, se difundiu durante a década de 1880 e posteriormente alastrou pela Europa Ocidental, Balcãs e Ásia (Enzensberger 2008, 50; Rapoport *in* Cronin e Ludes (ed.) 2004, 47).

Vamos analisar com algum detalhe, algumas características e inovações inerentes ao terrorismo anarquista, ilustrado pelo texto infra do século XIX e que, actualmente, também são usadas pelos diversos movimentos *jihadistas*.

“O terrorista é nobre, terrível, irresistivelmente fascinante, porque reúne duas características nobres de grandeza humana: o mártir e o herói. Desde o dia em que jura, com todo o seu coração, libertar o povo e o país, ele sabe que está consagrado à morte. Avança destemidamente na sua direcção e pode morrer sem vacilar, não como um velho cristão, mas como um guerreiro acostumado a olhar para a morte nos olhos.

Orgulhoso como Satanás quando se revoltou contra Deus, opôs a sua própria vontade à daquele homem que sozinho, numa nação de escravos, reclamou o direito a ter uma vontade própria... O terrorista é imortal. Os seus membros podem falhar, mas, como por magia, voltam a ter o seu vigor, e ele fica de pé, pronto para batalha atrás de batalha até derrotar o inimigo e libertar o país. E vê o inimigo a esmorecer, a ficar

¹⁰¹ Rapoport define as vagas do terrorismo moderno, como um ciclo de actividade num determinado período de tempo, caracterizado por fases de expansão e contracção. Uma característica essencial é o seu carácter internacional e as actividades semelhantes que decorrem em vários países, impulsionadas predominantemente por uma energia comum que padroniza as características dos grupos participantes e as suas relações mútuas (Rapoport *in* Cronin e Ludes (ed.) 2004, 47).

confuso, a agarrar-se desesperado aos meios mais primitivos, que servem apenas para acelerar seu fim.”

Serge Stepnik-Kravchinski, *Underground Russia* (1883)¹⁰²

Como se pode inferir deste pequeno texto, no último quartel do século XVIII, o terrorismo sistemático foi catalisado pela propagação de ideologias e nacionalismos seculares posteriores à Revolução Francesa. O advento da revolução industrial, introduziu mudanças sociais e políticas na Europa que potenciaram o surgimento de novas ideologias, por vezes de forma violenta e até recorrendo a acções consideradas terroristas (Ferreira 2006, 31-33; Chaliand e Blin 2004, 106 e 126).

Os terroristas do fim do século XIX, influenciados pela tradição romântica, desenvolveram este terrorismo, num contexto geopolítico e geoestratégico muito particular, porquanto foi um século violento com numerosas vagas revolucionárias, onde a guerra passou a ser um fenómeno de massas e não uma responsabilidade exclusiva dos chefes de Estado e dos exércitos, mas das sociedades. No plano geopolítico, este século foi marcado pelo desmoronamento progressivo da ordem vestefaliana, do equilíbrio das potências e, sobretudo, pelo desmembramento de muitos impérios históricos e pelas reivindicações nacionais (Ferreira 2006, 31-33; Chaliand e Blin 2004, 106 e 126).

Esta “vaga anarquista” tinha como estratégia principal as campanhas de assassinato contra altos funcionários do Estado, constituindo a primeira experiência global e verdadeiramente internacional da história do terrorismo. Foi adoptada praticamente por todos os grupos daquela época e, atingiu o auge na década de 1890, conhecida como “Golden Age of Assassination”, quando diversos monarcas, presidentes e primeiros-ministros foram eliminados, um após outro, por assassinos que se movimentavam com grande facilidade através das fronteiras internacionais (Ferreira 2006, 32-33).

O suporte ideológico do anarquismo¹⁰³ surgiu na segunda metade do século XIX, período propício ao advento de doutrinas revolucionárias em que se configurou a concepção moderna do terrorismo como instrumento político, destacando-se o alemão Karl Peter Heinzen (22/02/1809 - 12/11/1880), autor de *Der Mord* (O Assassinato), livro no qual sugeria a utilização de engenhos explosivos, veneno e mísseis (os foguetes de Congréve daquela época), assim como incentivava a aliança dos revolucionários com o submundo da delinquência e o empenhamento de fanáticos, decididos a sacrificar-se pela causa (Chaliand e Blin 2004, 189-193; Duarte 2007, 40-46; Ferreira 2006, 32-34).

¹⁰² Townshend, Charles. 2006. *O Terrorismo*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições, p. 35.

¹⁰³ Para mais informação sobre a evolução histórica dos anarquismos no Ocidente, incluindo o percurso político e doutrinário dos seus fundadores, cf. Préposiet, Jean. 2007. *História do Anarquismo*. Lisboa: Edições 70 Lda.

Pela primeira vez, a motivação do terrorismo não era religiosa, porque os anarquistas acreditavam numa teoria libertária baseada na ausência do Estado e, eram contra qualquer tipo de hierarquia que não fosse livremente aceite. Apenas quatro meses após o assassinato do czar, um grupo de anarquistas radicais organizou uma conferência onde foram aplaudidos os feitos do Narodnaya Volya,¹⁰⁴ e decidiram criar uma “Internacional Anarquista”, também denominada por “Internacional Negra”, mas cuja ideia não conseguiu vingar e atingir os seus objectivos que passavam por implantar a anarquia em todo o mundo (Chaliand e Blin 2004, 189-193; Duarte 2007, 40-46; Ferreira 2006, 32-34).

Contudo, conseguiram atingir alguns resultados notáveis do ponto de vista da actuação terrorista (Chaliand e Blin 2004, 189-193; Duarte 2007, 40-46; Ferreira 2006, 32-34):

- Disseminar pânico e medo por vários países, de que o aparecimento de um movimento anarquista global destruísse as estruturas de poder instituídas;
- Tacticamente, as operações eram planeadas e executadas individualmente ou por pequenas células que actuavam isoladamente umas das outras, dificultando à polícia a sua detecção;
- Entre 1878 e a segunda década do século XX, os movimentos anarquistas executaram vários chefes de Estado e realizaram um número significativo de atentados bombistas;
- Uma grande parte da doutrina terrorista que actualmente está disponível em livros ou na internet, deve-se aos primeiros manuais escritos por estas organizações terroristas.

Este exemplo de propaganda política foi bastante marcante e inspirou outras organizações subversivas, desbravando o caminho durante o século XX, para duas revoluções que ocorreram na Rússia em 1905 e 1917. Posteriormente, os trabalhos de Lenine, Trotski e outros revolucionários russos, deram suporte à doutrina táctica e ideológica cuja influência ainda se faz sentir nos dias de hoje (Ferreira 2006, 34).

Actualmente os militantes islamistas, tal como os seus antecessores europeus, têm em termos ideológicos poucas referências, substituindo Karl Marx, Lénine e Mao Tsé-Tung pelo Alcorão, e em vez de Gramsci recorrem a Sayyid Qutb. Como causa revolucionária, o proletariado mundial já não serve o partido mas antes a rede, conspirativa e ramificada dos *jihadistas*, sendo substituído pela *Ummah*, como vanguarda e representante substituta das massas (Enzensberger 2008, 50).

¹⁰⁴ Narodnaya Volya, significa a vontade do povo ou liberdade do povo, era um pequeno grupo de constitucionalistas russos, fundado em 1878 que tinha como objectivo o derrube do regime czarista (Ferreira, 32-34).

O conceito de terrorismo sistemático e a sua utilização em estratégias revolucionárias surgiu em diversos documentos de revolucionários russos, destacando-se o *Der Revolutions kateschismus* (Catecismo Revolucionário), publicado em 1869 por Mikhail Bakunin (1814-1876) que definia as regras basilares de conduta para um terrorista e considerava que o criminoso seria o revolucionário sincero na Rússia, um revolucionário sem teoria, nem retórica livresca. Neste sentido, o criminoso era um revolucionário, não pela sua ideologia, mas pelas suas acções, constituindo-se como o inimigo, por excelência, do Estado e de toda a ordem social. Bakunin, preconizava que o poder da revolução emanada de uma união entre terroristas e criminosos seria incomensurável, e neste sentido, terá sido um dos precursores da aliança táctica entre o terrorismo e o crime organizado (Duarte 2007, 44-45).

Para este ideólogo, um revolucionário devia ser um homem perdido, sem qualquer tipo de interesse, identificação, pertença ou laço afectivo, ou seja, deveria estar completamente dissociado da sociedade, das leis e das convenções, sem valores e sem moral, mas apenas com um único interesse e objectivo, a revolução e, concomitantemente, estar permanentemente imbuído da ideia de destruição. Além destas características, os requisitos mínimos para um bom revolucionário, segundo Bakunin, eram a sua insensibilidade, o calculismo e a austeridade, assim como devia dissimular e ocultar a sua verdadeira identidade, tentando infiltrar-se na sociedade, na Igreja, no mundo dos negócios, na polícia ou no exército, sempre com um objectivo em mente, conhecer para destruir (Duarte 2007, 44-45).

Após a vaga anarquista, seguiu-se a “nova vaga de esquerda”, que emergiu com o movimento universitário em França e atingiu o seu auge após Maio de 1968, com a emergência um pouco por toda a Europa Ocidental de pequenos grupos activistas radicais de extrema-esquerda, à semelhança do Exército Vermelho Japonês, como o Baader-Meinhoff na Alemanha, as Brigadas Vermelhas em Itália, a Action Directe em França e, os Grupos de Resistência Antifascista Primeiro de Outubro em Espanha (Rapoport, *in* Cronin e Ludes (ed.) 2004, 47).

Em Portugal, as Forças Populares 25 de Abril, estiveram activas durante os anos 1980, como consequência do processo revolucionário que se seguiu ao golpe de estado/revolução de 25 de Abril de 1974 (Rapoport, *in* Cronin e Ludes (ed.) 2004, 47).

Esta vaga começou a diminuir progressivamente nos finais do século XX, principalmente, depois da queda do Muro de Berlim e a implosão da URSS, mas a “vaga religiosa” que eclodiu em 1979, marcada inicialmente pela revolução iraniana ainda perdura. Contudo, segundo Rapoport, se o padrão das três vagas anteriores for relevante, esta poderá esbater-se até 2025, altura em que poderá surgir uma nova vaga (Rapoport, *in* Cronin e Ludes (ed.) 2004, 47).

Estes grupos terroristas ocidentais constituem também uma fonte de inspiração para os islamistas, desde os símbolos e técnicas, ao estilo dos comunicados, a utilização de registos videográficos, o significado emblemático da espingarda Kalashnikov, bem como a mímica, a linguagem corporal e o vestuário. E neste contexto, importa salientar que todos os meios técnicos utilizados pelos grupos terroristas, dos explosivos ao telefone de satélite, do avião à câmara de televisão, são produtos ocidentais (Enzensberger 2008, 50).

Quanto às características destes grupos, o sociólogo Vladimir Nahirny cunhou em 1961/62, o termo “grupo ideológico” para designar as células militantes com uma visão do mundo abstracta e totalitária (idêntica à do actual movimento salafista *jihadista* global), baseando-se no exemplo empírico dos anarquistas russos do século XIX, especialmente os da organização *Narodnaja Volja*, cujas características definiu e se podem aplicar aos militantes da actual *jihad* global (Nahirny, *in* Waldmann 2010, 20-21):

- Primeiro, defendem a orientação ideológica da sua causa, a qual tudo incluiu e exige. Os seus membros devem privar-se de qualquer interesse e relacionamento pessoal, excluindo-se mesmo de qualquer relacionamento social considerado normal.
- Em segundo lugar, a sua orientação ideológica é dicotómica, porque vêem o mundo a preto e branco, um universo irremediavelmente dividido em dois pólos irreconciliáveis, um que deve ser salvo colectivamente e o outro que deve ser destruído colectivamente.
- Terceiro, os ideólogos concebem-se como meros portadores de crenças, sendo o compromisso com a causa o critério mais importante.
- Finalmente, a orientação ideológica também se opõe a qualquer relação afectiva directa com qualquer ser humano, porque os seres humanos apenas são instrumentos da causa.

A erupção fulminante do denominado “terrorismo de novo tipo”, “hiperterrorismo” ou “terrorismo pós-moderno”, conforme o designaram alguns autores em virtude da inovação das tácticas e das estratégias, fundamenta-se no dogma teocrático e no fundamentalismo religioso que revela um poder de mobilização extremo que se manifesta através do *jihadismo* salafista, em que o inimigo não tem rosto, a ameaça é desterritorializada, a sua estrutura não é hierárquica nem piramidal, mas em rede, desterritorializada e transnacional, o que lhe permite escapar ao controlo dos Estados, quebrar irremediavelmente a lógica entre a segurança interna e externa, numa lógica global e de conflito internacional, favorecendo deste modo as ligações com a criminalidade organizada e o apoio de “Estados párias ou falhados” (Teixeira 2003).

O seu *modus operandi* é de geometria variável no uso de meios e procedimentos, que pode ir do atentado individual ao homicídio massivo, utilizando quaisquer meios ao seu dispor com o objectivo de atingir alvos indiscriminados e causando o maior número de vítimas (Teixeira 2003).

A guerra não convencional do tipo praticado pela Al-Qaeda, segundo John Gray, tem a sua génese nas zonas de anarquia derivadas de Estados fracassados ou falhados, mas desenvolve-se sobretudo, graças a outras debilidades do Estado, derivadas das vulnerabilidades provocadas pela globalização do crime, o qual se tornou cada vez mais global. Deste modo, muitas organizações terroristas obtêm parte do seu financiamento através de actividades criminais,¹⁰⁵ principalmente das relacionadas com o tráfico de substâncias estupefacientes, assim como movimentam livremente os fundos provindos dessas fontes por todo o mundo, do qual a Al-Qaeda sabe usufruir (Gray 2003, 92).

José Vegar, entre outros autores, diz-nos que as organizações terroristas contemporâneas, para além das criminosas, representam os principais agentes de risco e dano para os Estados e sociedades onde impõem a sua presença. Mas sobretudo, representam actualmente a mais séria ameaça ao poder e soberania dos Estados-Nação, ao ponto de constituírem um sistema de Poder paralelo (Vegar 2008, 7).

Esta realidade é ilustrada pelo antropólogo Arjun Appadurai, através de uma analogia com a Biologia, referindo que “os Estados-Nação modernos (...) reconhecem que estão envolvidos numa luta desesperada pela sobrevivência como formações globais” (Appadurai 2006, 21). Deste modo, defende que o processo de globalização desgastou os contornos do sistema vestefaliano dos Estados-Nação o que, implica necessariamente outra perspectiva de análise sobre a partilha actual do Poder, e perspectiva o sistema internacional organizado por “estruturas vertebradas” e “estruturas celulares” (Appadurai 2006, 21-26).

Appadurai considera que os Estados-Nação constituem as estruturas vertebradas do sistema, “organizado através de um sistema vertebral central de balanços internacionais de poder, tratados militares, alianças económicas e instituições de cooperação” (Appadurai 2006, 129). Quanto às estruturas celulares, este antropólogo considera que, nomeadamente as redes terroristas recentes, compreendem-se melhor quando observadas, como estruturas inseridas num mundo global e na era da internet, pois são “conectadas mas não geridas verticalmente, coordenadas mas notavelmente independentes, capazes de replicarem sem receberem directivas provenientes das estruturas centrais, incertas nas suas características organizacionais nucleares, mas cristalinas nas suas estratégias

¹⁰⁵ Para mais informação cf. Gartenstein-Ross, Daveed e Dabruzzi, Kyle. 2007. The Convergence of Crime and Terror: Law Enforcement Opportunities and Perils. Policing Terrorism Report, n.º 1, Junho. Nova Iorque: Manhattan Institute for Policy Research. (disponível em http://www.manhattan-institute.org/html/ptr_01.htm).

celulares e nos seus efeitos” (Appadurai 2006, 28) e “ligadas por mecanismos sombrios a outras redes sem nome com tentáculos espalhados pelo mundo” (Appadurai 2006, 20).

Gunaratna, considera que a luta global contra a Al-Qaeda será o conflito marcante do início do século XXI, porque Bin Laden construiu uma organização que, funciona operacional e ideologicamente a nível local, nacional, regional e global e, neste sentido, conseguir derrotar a Al-Qaeda e os seus grupos associados, constituirá o maior dos desafios com que se confrontará a segurança internacional no futuro próximo (Gunaratna 2004, 346).

Contudo, a grande ameaça que paira sobre o Ocidente, radica na ideologia islamista que Jason Burke define como a terceira fase da Al-Qaeda, em que esta já não é uma vanguarda nem uma base, mas sim “uma metodologia, a máxima, o preceito, a norma, a maneira de ver o fim”. Para Burke “«o núcleo» desagregou-se, a «rede das redes» rompeu-se, e actualmente, para se ser membro da Al-Qaeda basta afirmá-lo” (Burke 2004, 293).

É a guerra-rede, como a qualificou Manuel Castells (Teixeira 2003; Castells 2002, 606-615). Nesta perspectiva, o sentimento de pertença à Al-Qaeda “significa não pertencer a nenhum território e não reconhecer a autoridade de nenhuma norma criada pelo homem” (Leal 2007).

Segundo Jason Burke, a Al-Qaeda operava em três níveis, com o seu núcleo duro (também conhecido como *core* ou Al-Qaeda Central), constituído por Bin Laden, Al-Zawahiri e os seus colaboradores mais directos; a «rede», composta pelos *mujahidin* que participaram activamente na *jihad* afegã ou foram formados nos campos de treino no Afeganistão e no Paquistão e regressaram aos seus países de origem, e o resto do “movimento” que inclui todos aqueles que se identificam com a ideologia da Al-Qaeda e são preparados para actuar no seguimento das mensagens e instruções emitidas pela liderança da Al-Qaeda, não havendo qualquer relação directa com os seus membros (Burke 2004, 23-41; Neumann 2008, 16).

Na melhor das hipóteses, têm uma ligação em rede (Burke 2004, 23-41; Neumann 2008, 16).

Esta situação significa que deixou de ser uma organização piramidal clássica, em que a estrutura superior abdicou da capacidade de comando e controlo sobre toda a organização (centralismo a nível estratégico e descentralização ao nível tático), semelhante a uma rede em estrela, a qual se caracteriza por ter um núcleo central ao qual estão ligadas as restantes células, sem possibilidade formal de comunicação entre os membros das diferentes células (Ibáñez e Jordán 2007, 193-194).

Posteriormente a organização Al-Qaeda evoluiu para a rede Al-Qaeda, uma rede de grupos associados, que na maioria dos casos actuavam apenas regionalmente, com objectivos coincidentes com a organização de Bin Laden e beneficiavam do financiamento, treino, logística e rede de contactos

da rede Al-Qaeda. Nestas circunstâncias, podemos afirmar que, se existe comando e direcção, este é exercido à distância, através de *fatwas* e da propagação de uma doutrina de ódio e violência, usufruindo da celeridade proporcionada pelas novas tecnologias de informação (internet, redes sociais e telemóvel), passando a Al-Qaeda de uma lógica de *holding*, para uma lógica de ‘procuração’ ou de ‘franchising’ (Ibáñez e Jordán 2007, 194; Leal 2007).

O exemplo mais claro foi a constituição da Frente Islâmica Mundial contra os Judeus e os Cruzados, em 23 de Fevereiro de 1998, composta inicialmente por quatro grupos associados à Al-Qaeda, a que se juntaram posteriormente muitos mais (Ibáñez e Jordán 2007, 194; Leal 2007).

Nesta perspectiva, Burke enfatiza que a relação entre os três níveis da Al-Qaeda nunca foi estática, e que a interacção entre os diversos níveis da organização explica a mudança dinâmica do movimento, o que é corroborado por Abu Musab al-Suri, um dos teóricos operacionais da Al-Qaeda, que considerou a invasão ocidental do Afeganistão em finais de 2001, um momento muito importante para a difusão do movimento, porque considera a Al-Qaeda um sistema e não uma organização, pelo que a única ligação entre o núcleo duro e o grande movimento deveria ser o objectivo comum, baseado na filosofia e na ideologia salafista (Neumann 2008, 16).

Como já referimos, o sonho do movimento salafista *jihadista* global é a restauração do Califado Islâmico e neste sentido, foi revelado um cronograma da agenda da Al-Qaeda, com os seus objectivos estratégicos intermédios, distribuídos por sete fases que prevêem o estabelecimento final do Califado em 2020, perspectivando deste modo, o futuro e os reais objectivos da organização (Hussein *in* Musharbash, 2005; Santos 2006, 65-66; Leal 2007):¹⁰⁶

- A primeira fase, conhecida como “o despertar”, foi percorrida entre 2000 e 2003, mais precisamente, desde os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 em Nova Iorque e Washington, até à queda de Bagdad em 2003. A finalidade dos atentados de 11 de Setembro foi provocar os Estados Unidos a entrarem em guerra no mundo islâmico, e então, provocar o despertar dos Muçulmanos. “Segundo os estrategas e ideólogos da Al-Qaeda, a primeira fase teve imenso sucesso”, escreve Hussein. “Aberto o teatro de operações, os americanos e os seus aliados tornaram-se num objectivo próximo e fácil”. Também se afirma que a rede terrorista está satisfeita pelo facto de a sua mensagem estar a ser ouvida por todo o lado.
- A segunda fase “abrindo os olhos”, de acordo com a definição de Hussein terminaria em 2006, referindo que os militantes *jihadistas* esperavam que a conspiração ocidental ficasse

¹⁰⁶ Esta Informação foi recolhida pelo jornalista jordano Fouad Hussein, um profundo conhecedor da organização Al-Qaeda, que não só passou algum tempo na prisão com al-Zarqawi, mas também contactou com muitos dos líderes qaedistas.

ciente da “comunidade islâmica”. Hussein disse que nesta fase a Al-Qaeda pretendia evoluir para um movimento, pois estava a investir no recrutamento de jovens. Ao longo deste período, o Iraque tornou-se no centro de todas as operações globais, criando um “exército” e estabelecendo bases noutros Estados árabes.

- A terceira fase, descrita como “progredindo e consolidando”, deveria ocorrer entre 2007 e 2010, tendo como foco a Síria, segundo Fuad Hussein. Os quadros combatentes já estavam supostamente preparados e alguns encontravam-se no Iraque. Foram previstos atentados na Turquia e, com maior intensidade, em Israel.
- A quarta fase, entre 2010 e 2013, seria a altura, segundo Hussein, em que a Al-Qaeda conseguirá o colapso dos odiados governos árabes. A estimativa é que, neste período, “a humilhante perda de poder dos regimes conduzirá ao aumento da força da Al-Qaeda”. Ao mesmo tempo, devem ser desferidos ataques contra os produtores de petróleo e atingida a economia norte-americana, usando o ciberterrorismo.¹⁰⁷
- A quinta fase será o período durante o qual poderá ser declarado o Estado Islâmico, ou Califado. Segundo este planeamento, entre 2013 e 2016, a influência ocidental no mundo islâmico deverá ser muito reduzida e Israel terá enfraquecido de tal modo, que a sua resistência não será de temer. A Al-Qaeda espera ter, nesta fase, capacidade de estar prestes a estabelecer uma nova ordem internacional.
- A sexta fase, ocorrerá a partir de 2016 e no seu decurso haverá um período de “confrontação total”. Logo que o Califado seja declarado, o “exército islâmico” instigará a “luta entre os crentes e os não crentes”, o que foi frequentemente previsto por Osama Bin Laden.
- A sétima fase será a etapa final de todo o processo, sendo descrita como a “vitória definitiva”, uma vez que o resto do mundo se encontrará tão enfraquecido, por acção dos “mil e quinhentos milhões de muçulmanos”, que o Califado prevalecerá, indubitavelmente. Esta fase deverá estar concluída até 2020, embora a guerra não deva durar mais do que dois anos.

A guerra no Iraque e a inerente propaganda difundida através da internet foram os factores que mais contribuíram para a descentralização e extensão do fenómeno *jihadista*. A estes factores devemos acrescentar que em Dezembro de 2004, Mustafa bin Abd al-Qadir Setmariam Nasar (também conhecido por Abu Mus’ab al-Suri ou Umar Abd al-Hakim), um sírio com passaporte espanhol, publicou

¹⁰⁷ Podemos referir que esta situação até ao momento, foi ultrapassada pela vaga de revoltas que eclodiram na Tunísia em 25 de Janeiro de 2011 e se alastraram posteriormente, como um efeito dominó pelos restantes países do Magrebe e Médio Oriente: Para mais informação cf. (Lorena 2011, 4-5).

na internet um livro intitulado “A Chamada para a Resistência Islâmica Global”, onde descreveu a terceira geração de *jihadistas*, nascida após os atentados de 11 de Setembro de 2001 e após a segunda intifada palestina (Ibáñez e Jordán 2007, 198-199).

Al-Suri considera que a primeira geração de *jihadistas* integrava pensadores e ideólogos, como Sayyid Qutb e Abdesalam Faraj, assim como os militantes de base que aplicaram as ideias destes intelectuais, em acções terroristas, durante as décadas de 1960 e 1970. Quanto à segunda geração de *jihadistas*, considera que esta entrou em acção em princípios dos anos 1980, coincidindo com a presença de numerosos militantes radicais na *jihad* afegã, os quais seriam capturados ou mortos, incluindo Al-Suri que foi detido no Paquistão em 2005 (Ibáñez e Jordán 2007, 200).

Perante tais factos, a terceira e última geração é crucial para travar o declínio do *jihadismo* e dar início a uma nova revolta global e descentralizada, para desestabilizar a Europa e todo o sistema político internacional, durante os próximos cinco a quinze anos. Al-Suri referia que para que tal desiderato tivesse êxito, os actuais e futuros *jihadistas* deveriam evitar grandes organizações ao estilo clássico e abandonar a estrutura piramidal das duas gerações anteriores, ou seja, constituírem células independentes entre si, com objectivos idênticos e recorrendo a tácticas de guerrilha urbana (Lia, 2007; Ibáñez e Jordán 2007, 200).

O desmembramento da Al-Qaeda no Afeganistão alterou profundamente o *modus operandi e faciendo* da organização. Normalmente, as células adormecidas¹⁰⁸ da Al-Qaeda permaneciam inactivas até ao momento de materializarem o ataque, muitas vezes determinado pela liderança sénior da organização, o que constituía um padrão incomum na história do terrorismo. É mais usual as células estarem activas e com mais autonomia, por razões de segurança, e assim evitarem que a eventual penetração dos serviços de *intelligence* ou das forças de segurança numa célula, não vá além dessa unidade. Neste sentido, também têm mais autonomia para realizarem ataques, com mais frequência e celeridade. Contudo, os recursos disponíveis para as células em constante movimento, provocam naturais constrangimentos, o que as limita a realizar apenas ataques de pequena dimensão e a alvos mais desprotegidos (Rapoport, in Cronin e Ludes (ed.) 2004, 65).

Por ser uma organização orientada principalmente por objectivos e não por regras, a Al-Qaeda está sempre preparada para alterar a sua estrutura de acordo com as circunstâncias, com grande

¹⁰⁸ As células adormecidas (ou *sleepers*) foram inventadas pelo KGB (acrónimo russo para *Komitet Gosudarstvenno Bezopasnosti*, que significa em português Comité de Segurança do Estado - a principal agência de informação e segurança da URSS). São elementos perfeitamente integrados nas comunidades onde residem, por vezes há muito tempo, cultos, extremamente discretos e, alguns, nem frequentam mesquitas nem os locais de encontro da comunidade islâmica, evitando desta forma qualquer sinal de intolerância ou de fundamentalismo, assim como, não manifestam nenhum sentimento pelos princípios da *jihad*. Contudo, em determinado dia recebem uma indicação e fornecem todo o apoio, ou cometem eles mesmos o atentado e, neste sentido, porque têm comportamentos perfeitamente idóneos e inocentes, constituem por excelência, alvos muito difíceis de investigar (Vegar 2007, 65-66; Alem s/d, 125).

mobilidade, flexibilidade e fluidez (Gunaratna 2004, 140 e 187). Neste sentido, a nova estrutura organizacional do *jihadismo* assenta num *modus operandi* celular, que a literatura anglo-saxónica designa por *grassroot jihadist networks* ou redes *jihadistas* de base, que pode variar entre duas a quinze pessoas, enquanto rede cultural e social que opera e realiza operações ofensivas nos seus próprios países de residência (Ibáñez e Jordán 2007, 201; Gunaratna 2004, 188-189).

A sua natureza e origem tem suporte nas redes sociais prévias e em laços baseados na confiança, amizade ou mesmo de parentesco, como por exemplo, grupos informais de amigos e conhecidos que partilham e defendem as mesmas ideias, e se reúnem periodicamente para conversarem e assistirem a vídeos relacionados com o movimento *jihadista* global, ou ainda grupos de amigos e familiares que podem decidir em determinado momento, planejar, preparar e conduzir um ataque terrorista (de pequena dimensão) por sua própria iniciativa, garantindo o financiamento da operação através dos seus rendimentos pessoais ou provenientes de pequenas actividades delinquentes ou mesmo criminosas (Ibáñez e Jordán 2007, 201; Gunaratna 2004, 187-190).

Numa entrevista realizada em Londres, no ano de 2004, Omar Bakri Mohammed,¹⁰⁹ retratou de forma clara e precisa o *leit motiv* da Al-Qaeda (Moura 2004, 24-32): “O terror é a lei do século XXI. Se quero alguma coisa, aterrorizo-te, para o conseguir. Apoiar George Bush é uma forma de terrorismo. Apoiar a Al-Qaeda também. Toda a gente está envolvida, acredite. Todo o Muçulmano é terrorista, mas todo o não-muçulmano também. Há épocas em que isto é necessário. É o “tempo dos assassinos”, está previsto no texto divino.”

Omar Bakri Mohammed referiu durante esta entrevista que as células da Al-Qaeda têm como missão a realização de missões suicidas e, neste sentido, quando uma célula é descoberta, deixa de existir, porquanto, os militantes que integram as células adormecidas, comportam-se normalmente e sem grande visibilidade à espera de uma missão, que quando surge, é a primeira e a última, o que dificulta, para não dizer impossibilita, a infiltração dos serviços de *intelligence* e/ou forças de segurança na organização” (Moura 2004, 30).

Este teórico da Al-Qaeda na Europa diz-nos que “a Al-Qaeda não é um grupo a que se possa aderir”, pois, “quando nos filiamos na Al-Qaeda é para morrer, não para viver”, e que as células da organização, têm “um *imã* e mais duas ou três pessoas, e um orçamento” e, a partir daí, na altura própria, agem sozinhas, nunca contactam ninguém” (Moura 2004, 30).

¹⁰⁹ Um dos principais líderes do chamado “Londonistão”, o quartel-general teórico do islamismo radical Omar Bakri é o fundador do “Al-Moujahidoun”, uma espécie de “braço político” da Al-Qaeda no Ocidente (Moura 2004, 26).

Quanto à importância de Bin Laden para a Al-Qaeda e se esta continua após a sua morte, afirmou que “o 11 de Setembro fez os Muçulmanos compreenderem que têm poder e, que o renascimento do Islão é irreversível”, porque “começou um novo capítulo da História. Por isso nós, os salafistas *jiihadistas*, iniciámos desde essa data um novo calendário” (Moura 2004, 31).

Perante estas afirmações, podemos afirmar que o grande sucesso de Bin Laden, radica na forma como a sua mensagem se difundiu e, por conseguinte, a nova Al-Qaeda não necessita de uma estrutura de comando centralizada, pois gere-se por si e, desta forma o terrorismo de matriz *salafista jiihadista* global, passou a ser um fenómeno endógeno ao Ocidente, fruto da exclusão social e da inadaptação gradual aos costumes ocidentais, onde tem recrutado os seus operacionais e os seus mártires (Pinto 2006, 11; Leal 2007).

Nestes grupos que emergem, o futuro mártir encontra compreensão e apoio, um sentido de vida e um sentimento de pertença grupal, seja na mesquita, na madrassa ou na prisão, pois é no grupo que o futuro mártir se sente valorizado, aprende a defender os valores de pertença e a reagir com indignação e contra-atacar quando se sentir ameaçado, sendo estas acções plenamente justificadas numa lógica individual e de grupo (Pinto 2006, 11; Leal 2007).

Neste sentido, é nas franjas e nas margens “radicalizadas” das comunidades muçulmanas do Ocidente que o movimento salafista *jiihadista* global se alimenta. O grande dilema reside em saber, se neste “cavalo de Tróia de milhões de Muçulmanos” que nasceram e vivem nos diversos países europeus, alimentados pela semente que Bin Laden lançou, poderão vir a minar o Ocidente a partir do seu interior (Pinto 2006, 11; Leal 2007).

Quanto à evolução organizativa mais recente da Al-Qaeda, relaciona-se com a correspondente autonomia dos seus vários níveis e varia conforme a célula terrorista se baseia na direcção estratégica e nos recursos provenientes do núcleo duro, ou na forma de recrutamento ou selecção, o que determina a sua posição no movimento. Assim, estamos perante três tipos de células de militantes islâmicos (Neumann 2008, 17-18): as células dependentes da cadeia de comando (*chain of command cells*), as células guiadas ou dirigidas (*guided cells*) e as células constituídas por militantes com auto-iniciativa (*cell of self-starters*).

As células dependentes da cadeia de comando, só entram em acção após receberem a ordem ou indicação do núcleo duro para cumprir a sua missão e, fazem o seu recrutamento no estilo descendente (*top down*), do topo para a base, o qual é dirigido por um veterano próximo do núcleo duro que identifica e selecciona os militantes que considera adequados, integrando-os em células, de acordo com as capacidades e aptidões para os requisitos operacionais. Estas células são totalmente

equipadas e apoiadas pela rede, que fornece dinheiro, peritos externos, e toda a logística, desde o armamento, equipamento e as diversas matérias-primas necessárias à manufacturação de engenhos explosivos improvisados (Neumann 2008, 17).

Nas designadas células guiadas ou dirigidas, a generalidade do seu recrutamento efectua-se, como salienta Marc Sageman, por auto-recrutamento, ou seja, assenta em “cliques” ou decisões pessoais e individuais, influenciadas por laços de amizade ou parentesco que motivam a adesão a uma célula *jihadista* (Sageman 2004, 99-135).

Posteriormente, através de contactos pessoais ou outro tipo de ligações, procuram estabelecer contactos com a rede Al-Qaeda, o que poderá significar a qualquer momento, a sua integração ou filiação no movimento global. Apesar da sua grande autonomia, estas células beneficiam de alguns apoios importantes devido à sua ligação ao movimento salafista *jihadista* global, como orientação estratégica, apoio financeiro e nalguns casos, formação no exterior e, só actuam, após os seus planos operacionais serem aprovados pelo núcleo central (Neumann 2008, 17-18).

O terceiro tipo de célula, denominadas células de auto-iniciativa ou auto-arranque, como a própria designação indica, têm a sua génese em iniciativas individuais que seguem apenas a ideologia salafista ou *al-qaedista*, sem terem qualquer tipo de associação ou ligação, formal ou informal, com a rede Al-Qaeda (Neumann 2008, 18). Estes elementos também são conhecidos por células individuais ou lobos solitários (*lone wolfs*), não representam uma grande ameaça estratégica para o Ocidente. Como não têm acesso a grandes recursos, formação e liderança estratégica da rede, as suas operações serão potencialmente menos dramáticas, com reduzido impacto, ou simplesmente acabam, em falhanços operacionais (Stewart e Burton 2009).

Rohan Gunaratna argumenta que a organização celular do movimento *jihadista* global apenas foi possível e se concretizou, porque surgiu numa época que proporcionou as condições ideais para o seu desenvolvimento, nomeadamente o fim da Guerra Fria e o desanuviamento internacional que se seguiu, tornando as fronteiras porosas, assim como se acentuaram os padrões migratórios e, sobretudo, uma revolução nas formas de comunicar, bastante acessível e barato, graças à internet (Gunaratna 2006; Vegar 2008, 18).

Este autor alerta-nos para a face invisível deste tipo de terrorismo que designa por demanda ou procura. Neste sentido, refere que na aldeia global em que vivemos, “o apoio que um grupo terrorista tem, irá determinar a sua vitória ou derrota”. Segundo esta perspectiva de análise, “a sobrevivência de um grupo terrorista não depende da sua força, mas sim da força da sua rede de suporte” (Gunaratna 2006; Vegar 2008, 19).

Assim, continua Gunaratna, as organizações terroristas estão cada vez mais dependentes das suas diásporas, especialmente das residentes na Europa, que continuarão a dar o seu apoio aos diversos grupos e movimentos ligados ao movimento *jihadista* global, enquanto “os conflitos perdurarem no Sul global” e, deste modo “os laços emocionais entre as redes da diáspora no Ocidente e as zonas de conflito no Sul não serão amputados” (Gunaratna 2006; Vegar 2008, 19).

Este académico assegura que as comunidades muçulmanas da diáspora, sobretudo na Europa e nos EUA, estão “politizadas, radicalizadas e são mobilizadoras”, porquanto funcionam como “testas de pontes” para os grupos terroristas, através de células que classificou como, secretas/subterrâneas ou abertas. As células secretas, segundo Gunaratna, são empenhadas na realização de tarefas discretas, como reconhecimento, vigilâncias e logísticas, obtendo recursos. As células abertas funcionam por vezes, como organizações de fachada de grupos religiosos, sociais, culturais e de desenvolvimento, com o objectivo de obterem apoio e influência política. Contudo esta realidade organizacional não é rígida, como salienta Gunaratna, pois as células de apoio podem transformar-se em “células de ataque” e, concretizarem ataques, como aconteceu em Madrid, em 11 de Março de 2004, ou em Londres, em Julho de 2005 (Gunaratna 2006; Vegar 2008, 19).

Gunaratna não olvida a dimensão económica e financeira deste fenómeno, afirmando que o movimento jihadista global já integra as sociedades e economias, americana, europeia e asiática. Segundo esta perspectiva, diz-nos que, “as economias clandestinas ou paralelas promovem oportunidades para gerar recursos, como nunca antes registadas, e deste modo, os terroristas e criminosos do Sul global, procuram penetrar, ideológica e operacionalmente, as suas comunidades migrantes e da diáspora residentes no Norte global”. Com estes argumentos, Rohan Gunaratna garante que, os “grupos terroristas, estabeleceram infra-estruturas clandestinas e outras legais na América do Norte, na Europa e na Austrália, cujo objectivo é atrair financiamentos, apoio ideológico e recursos humanos, através dos vastos mecanismos de apoio existentes no Ocidente” (Gunaratna 2006; Vegar 2008, 19).

Contudo esta realidade não é consensual, principalmente no que se relaciona com a liderança e a autonomia do movimento salafista *jihadista* global, tendo sido recentemente objecto de intenso debate entre dois importantes especialistas norte-americanos em terrorismo, Marc Sageman e Bruce Hoffman.

Sageman argumenta que 2003 marcou o início de uma nova fase da “*jihad* sem líder” (*leaderless jihad*) em que a hierarquia formal já não é importante, ao invés de Hoffman que destaca avaliações recentes dos serviços de informações (*intelligence*) que demonstram que o núcleo duro da

Al-Qaeda se reagrupou nas áreas tribais entre o Afeganistão e o Paquistão, reafirmando algum do controle que havia perdido nos últimos anos. Assim, como as diversas campanhas *jihadistas* parecem ser realizadas por grupos, aparentemente sem liderança, como na Europa, mas têm subjacente a ideologia subversiva difundida pela Al-Qaeda (Neumann 2008, 18-19; Sageman 2008; Hoffman 2008).

Relativamente ao cenário europeu e apesar da rápida evolução sociológica do *jihadismo* terrorista, Petter Nesser esboça uma tipologia baseada numa descrição sistemática e empírica, começando por referir que o factor motivacional mais importante na formação de uma célula terrorista é o desejo de cada elemento participar e integrar o activismo, seja ele político, social, religioso ou várias combinações dos três (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 88 e 91-95).

Segundo Nesser, a célula terrorista tipo engloba até oito elementos, onde cada um tem a sua missão, tarefa ou função específica. Tendo em consideração as suas personalidades e actividades passadas, Nesser classifica-os em quatro categorias: o líder, que designa por empresário ou empreendedor (*the entrepreneur*), um adjunto ou protegido (*the protégé*), e os restantes operacionais que designa por desajustados (*the misfits*) e indecisos ou indiferenciados (*the drifters*), que aderem à militância salafista *jihadista* por diferentes vias e têm diferentes motivações para recorrer à violência (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 88 e 91-95).

O líder da célula é crucial, pois é o elemento que faz as coisas acontecerem. Tem um perfil pró-activo e empreendedor (daí a designação *entrepreneur*), sendo fundamental no processo de radicalização e recrutamento, socialização e formação dos membros. Após a consolidação da célula, assume a responsabilidade da actividade operacional e das ligações com a infra-estrutura *jihadista*. O líder normalmente tem mais experiência e está num nível superior aos outros operacionais, alguns têm boa formação e emprego,¹¹⁰ são casados e têm filhos, enquanto outros se dedicam a actividades ilegais ou criminais. São indivíduos idealistas, religiosos, carismáticos e activistas políticos, com forte sentido de justiça que se interessam e estão empenhados nas questões sociais e políticas das suas comunidades, considerando um dever religioso protegê-las. Podem também ter participado na *jihad* no seu país natal, ou noutros locais, como por exemplo o Iraque, Afeganistão, Paquistão, Chechénia ou Bósnia (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 92-93).

O adjunto ou *protégé* de uma célula terrorista é um profundo idealista e activista de inteira confiança do líder, mas mais novo e menos experiente, em quem este delega algumas tarefas importantes. Normalmente tem um carácter forte, assim como é o mais talentoso e inteligente dos jovens *jihadistas*. Segundo Nesser, o seu perfil é o de alguém educado e bem formado que se destaca

¹¹⁰ Como os líderes das células de Madrid e Londres que protagonizaram ao atentados de 11/03/2004 e 07/07/2005, respectivamente.

social, profissional e academicamente, o que é uma mais-valia para a célula, pois tem as competências necessárias para dar formação sobre tecnologias de informação e informática (*software* e *hardware*), bem como manufacturação de engenhos explosivos improvisados (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 92-93).

O terceiro tipo, o desajustado (*misfits*), é alguém menos realizado socialmente, muitas vezes com um passado algo conturbado e até com cadastro criminal, o que o distingue do líder e do adjunto, porque não é um idealista tão convicto e aparenta ter algumas fragilidades ao nível da personalidade. Normalmente adere aos movimentos *jiihadistas* para fazer face a problemas pessoais ou de lealdade para com os seus amigos, ou alguma combinação destas que poderá significar a sua salvação pessoal. Os desajustados podem ser recrutados no submundo do crime ou na prisão, por outros militantes (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 93-94).

O desajustado é alguém com pouca formação, conhecido pelo senso comum como alguém esperto (*street smart*) e de boa compleição física e com tendências violentas, frequentemente associadas com o mundo do crime (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 93-94).

A sua idade é variável, mas é mais jovens que o líder, podendo ser amigo ou conhecido do líder ou de outro elemento da célula, o que facilita a sua adesão e integração no universo da *jiihad*. Pelas suas características, aos desajustados são confiadas tarefas relacionadas com a preparação e a actividade operacional, tais como a responsabilidade pela aquisição de armamento e produtos para a manufacturação de engenhos explosivos improvisados (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 93-94).

A última categoria é o vagabundo ou andarilho (*drifters*), e não tem um perfil bem definido, apesar de ser alguém com tendência para seguir 'a corrente' social de forma inconsciente (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 94-95).

Não é muito comprometido ideologicamente e adere à célula *jiihadista* aparentemente por via de redes sociais ou compromissos, como por exemplo, estar no local errado à hora errada, podendo seguir eventualmente um caminho diferente, se tivesse outras amizades e frequentasse outros ambientes. Pode-se concluir que é a sua rede social (amizades, experiências anteriores e práticas comuns), que determina o seu caminho na senda da *jiihad* (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 94-95).

Pelo seu perfil e características, geralmente, não são incumbidos de tarefas muito importantes, assim como não têm conhecimento prévio, nem detalhes, sobre a operação terrorista que está a ser desenvolvida. São meros operacionais (*foot soldiers*) que cumprem funções de apoio importantes para o grupo (Nesser, *in* Ranstorp 2010, 94-95).

6.2.1. O *modus operandi* do *jihadismo* e a sua evolução

Como sublinhou Brian Michael Jenkins, “a empresa *jihadista* é o protótipo das redes criminais e amorfas que dominarão o século XXI”. Neste sentido, o Ocidente deve desenvolver “as capacidades, instituições e relações que serão necessárias para conduzir uma guerra global contra actores não estatais” (Jenkins 2006, 119; Vegar 2008, 38).

John Gray considera que a “Al-Qaeda é uma organização essencialmente moderna”, não apenas devido à utilização de telefones via satélite, computadores portáteis e *sites* codificados na internet, mas sobretudo, porque os ataques desencadeados aos EUA, em 11 de Setembro de 2001, demonstraram de forma inequívoca que “a Al-Qaeda compreendeu que as guerras do século XXI são recontros espectaculares em que a disseminação de imagens mediáticas é uma estratégia essencial”, e a utilização da “televisão por satélite para angariar apoio nos países muçulmanos faz parte da sua estratégia” (Gray 2003, 92).

A Al-Qaeda também é moderna porque tem uma organização moderna e evoluída, pois “assemelha-se menos às estruturas de comando centralizado dos partidos revolucionários do século XX do que às estruturas celulares dos cartéis de droga e às «esvaziadas» redes das empresas de negócios virtuais. Sem domicílio fixo e com membros activos praticamente de todas as partes do mundo, a Al-Qaeda é «uma multinacional global» ” (Gray 2003, 92).

Neste sentido, o teatro de operações iraquiano foi considerado por muitos analistas como um verdadeiro campo de formação e preparação de terroristas *jihadistas* e alguns até o apelidaram de “universidade de terrorismo”.¹¹¹ Seguidamente, descrevem-se algumas táticas e *modus operandi* utilizados pelos grupos insurgentes associados à Al-Qaeda, e que porventura poderão ser “exportados, melhorados e potenciados” noutros locais, nomeadamente em solo europeu.

Os teatros de operações do Iraque e a região do Afeganistão/Paquistão, também conhecida por Al-qaedistão (Santos 2009, 215) têm sido excelentes centros de formação e treino dos militantes do movimento salafista *jihadista* global, onde têm aperfeiçoado e desenvolvido o seu desempenho em “táticas assimétricas”, tais como armadilhas,¹¹² engenhos explosivos improvisados e a realização de ataques bombistas suicidas, designados operações de martírio nos meios *jihadistas* (Reuter 2005, 18).

¹¹¹ El Confidencial Digital. 2007. “Irak se ha Convertido en el Laboratorio de Pruebas Terroristas que “Exporta” Al Qaeda: Bombas Radioactivas y Explosivos Caseros con Cloro”, 24 de Abril, <http://www.elconfidencialdigital.com/Articulo.aspx?IdObjeto=11572>, (consultado em 03/04/2011).

¹¹² Os insurgentes também utilizam animais, como burros, para atingirem os seus objectivos. Para mais informação, cf. Michael Evans. 2009. “Donkey ‘Suicide’ Bombing is Latest Tactic Against Patrols”. *The Times (Londres)*, 30 de Abril, (actualmente apenas disponível por subscrição em <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article6194874.ece>).

Estas operações de martírio tiveram o seu renascimento no início da década de 1980, no conflito entre o Irão e o Iraque, durante o qual dezenas de milhares de jovens iranianos, levando presa ao pescoço uma chave que lhes permitia o acesso ao paraíso, investiam contra as posições do exército iraquiano em nome de *Allah* e do *Ayatollah* Khomeiny, o líder carismático da revolução iraniana que mobilizou os antiquíssimos mitos sacrificiais do Islão xiita com êxito, restaurando o conceito de auto-sacrifício como arma de guerra. Este conceito que causou inúmeras vítimas sem ter alcançado grandes sucessos militares, tornou-se um produto de exportação de sucesso através dos Guardas Revolucionários Iranianos (os Pasdaran) que o exportaram para o Líbano, auxiliando os xiitas libaneses a construir o Hezbollah (Reuter 2005, 18).

Se Khomeiny restaurou o auto-sacrifício, como arma de guerra e preparou o terreno para os atentados suicidas, enquanto tática de combate, o Hezbollah aperfeiçoou-o, e a sua estratégia marcou de forma indelével as “operações de martírio”, como demonstraram, na manhã de Domingo, 23 de Outubro de 1983, em Beirute, quando um camião carregado de explosivos irrompeu pelo quartel-general dos marines norte-americanos e provocou 241 baixas. Cerca de vinte minutos depois deste ataque, a seis quilómetros de distância, outro ataque bombista destruiu um edifício de seis andares em Tiro, provocando 58 baixas, entre os pára-quedistas da Legião Estrangeira francesa que ali estavam aboletados e integravam as forças multinacionais de manutenção de paz (Reuter 2005, 18).

Após estes atentados, qualquer grupo guerrilheiro ou terrorista percebeu que poucas pessoas (nestes atentados foram cinco) dispostas a sacrificar-se, cinco camiões, algumas toneladas de explosivos, um bom planeamento e uma preparação cuidadosa, bastaram para que um pequeno movimento conseguisse fazer frente e ter sucesso, no confronto com duas potências mundiais, “transformando o poder dos impotentes na impotência dos poderosos” (Reuter 2005, 27, 67-68).

Os engenhos explosivos improvisados (*improvised explosive devices* ou IEDs) são provavelmente a maior ameaça que as forças internacionais enfrentam nestes teatros, como se verifica no teatro afegão, onde até ao ano de 2009, causaram cerca de 80 por cento das vítimas dos EUA (Pincus 2009). De igual modo, no teatro iraquiano, a situação também foi preocupante, contudo a maioria dos dispositivos explosivos improvisados baseavam-se em granadas de artilharia, accionadas por meios electrónicos, enquanto no Afeganistão, são manufacturados com fertilizantes, principalmente nitrato de amónio, e as minas funcionam como detonadores (Pincus 2009).

O *modus operandi* do movimento salafista *jihadista* global, genericamente, reparte-se por quatro grandes áreas distintas: a guerra de guerrilha, os ataques terroristas em ambientes urbanos, a difusão

de propaganda e *know-how*, principalmente e sobretudo através da internet, e os métodos de financiamento das suas actividades (Ibáñez e Jordán 2007, 211).

Por vezes, como refere José Luiz Calvo, “a guerrilha pode ser uma evolução do terrorismo, ou o inverso, o terrorismo pode ser uma tática complementar”, contudo, as circunstâncias podem determinar que as operações terroristas e de guerrilha se interliguem de tal forma que por vezes é difícil definir a natureza de algumas organizações que recorrem às duas táticas, em acções que se complementam (Calvo, *in* Jordán 2004, 54-55).

No universo *jihadista*, a fronteira entre os dois métodos de emprego da violência é muitas vezes ténue, porquanto alguns grupos combinam emboscadas ou golpes de mão contra os seus inimigos com ataques suicidas ou o assassinato de reféns a sangue-frio através da decapitação, que foi muito usual na filial da Al-Qaeda no Iraque sob a liderança de Zarkawi (Ibáñez e Jordán 2007, 212).

A experiência de luta de guerrilha contra diversos inimigos, ao longo de mais de 25 anos, permitiu aos movimentos *jihadistas* elaborarem um importante acervo doutrinário sobre a guerrilha *jihadista*, com as suas lições aprendidas (*lessons learned*) bem como, da recolha de técnicas e táticas, extraídas dos diversos manuais das forças especiais dos exércitos, norte-americano e britânico, que as adaptaram às características idiossincráticas dos operacionais destes grupos *jihadistas*, e que Michael Scheuer descreve da seguinte forma (Scheuer 2006; Ibáñez e Jordán 2007, 213):

- Unidades de combate pequenas e flexíveis, entre 6 a 10 elementos, bem equipados e armados, com grande mobilidade e capacidade para desempenharem uma vasta gama de tarefas, tais como, acções de reconhecimento, emboscadas, ataques de surpresa a pequenas bases, raptos, entre outras e, simultaneamente, serem um alvo relativamente pequeno e pouco remunerador;¹¹³
- Utilização de armamento facilmente disponível e de custo reduzido, principalmente de fabrico russo ou de países que pertenceram ao Pacto de Varsóvia, destacando-se a espingarda automática Kalashnikov AK-47, a arma por excelência de guerrilheiros e terroristas. Como medida de segurança, os manuais recomendam que cada equipa de combate possua vários pequenos depósitos de armamento, distribuídos pela sua área de operações;

¹¹³ Um comando do Lashkar-e-Taiba, composto por 10 operacionais, realizou uma operação com grande sucesso que paralisou Bombaim (Mumbai) entre 26 e 29 de Novembro de 2008, fazendo 173 mortos. Para mais informação sobre este atentado e o seu *modus operandi*, cf. Faria, José Augusto do Vale. 2010. Atentados em Bombaim. Lições a retirar do novo *modus operandi* *jihadista*. Pela Lei & pela Grei, Revista da Guarda Nacional Republicana, n.º 85, 86, 87 e 88. Este trabalho foi inicialmente publicado no *site* do Jornal Defesa e Relações Internacionais, em 25/04/2008, disponível em http://www.jornaldefesa.com.pt/conteudos/view_txt.asp?id=696.

- A doutrina táctica da Al-Qaeda refere que numa subversão as principais tácticas de combate são as emboscadas, as armadilhas com minas e engenhos explosivos improvisados, assim como ataques contra bases militares, usando morteiros ou granadas-foguete (*rockets*);
- Os manuais *jihadistas* recomendam também outras medidas, como uma enorme paciência,¹¹⁴ porque a sua estratégia baseia-se numa guerra prolongada de desgaste e de atrito, e por outro lado, evitar, sempre que possível, que as acções armadas realizadas produzam baixas entre os civis, porque o apoio, activo ou passivo, da população é fundamental para terem sucesso, o que não é o caso da Al-Qaeda e dos seus filiados.

Como já referimos, os ataques terroristas e as operações de martírio constituem outro método de intervenção armada, típica do terrorismo de matriz *jihadista*, cujo objectivo final é transformar em capital político a ansiedade e o medo gerado pelos ataques. As modalidades de preparação e execução dos seus ataques são variadas e estão sujeitas a uma evolução contínua, revelando uma enorme capacidade de adaptação a todos os tipos de situações e ambientes, quer retirando lições das lições aprendidas por outros grupos, quer através dos elementos de informação recolhidos na comunicação social quando reportam atentados e intervenções policiais, para além dos conselhos tácticos que os próprios jihadistas partilham e difundem através de *sítes* na internet, vídeos e textos (Ibáñez e Jordán 2007, 215).

Indiscutivelmente, cada ataque da Al-Qaeda é único quanto ao seu planeamento,¹¹⁵ selecção de objectivos e até mesmo no seu desempenho, tendo como marca característica, o facto de ser executado, em simultâneo por vários bombistas suicidas, em vários locais, de preferência simbólicos, e com muitas pessoas, para provocar a maior quantidade de vítimas e estragos. Estas acções, pela sua espectacularidade, atraem a atenção dos órgãos de comunicação social que rapidamente difundem a notícia pelo globo, reforçando a causa do movimento *jihadista* global e, deste modo, contribuem para atrair novos militantes para a causa (Ibáñez e Jordán 2007, 216).

Como salientou Bruce Hoffman, “nos anos mais recentes, a arte da comunicação terrorista evoluiu para um ponto no qual os próprios terroristas podem agora controlar todo o processo de produção: determinando o conteúdo, contexto e meio sobre o qual a mensagem é projectada e

¹¹⁴ Segundo Antonio Elorza, quer “para o Profeta Maomé como para José Estaline, a paciência constituía uma virtude revolucionária”, e actualmente, “a Al-Qaeda prossegue rigorosamente este critério” (Elorza 2005).

¹¹⁵ O planeamento de qualquer actividade, na tradição cultural árabo-muçulmana, não é muito usual, porque os Muçulmanos tendem a invocar a sorte e o destino, ao invés da acção humana, terminando geralmente qualquer discussão com *Inshallah* (oxalá Deus queira). Ora, esta “implicação do fatalismo, significa o desprezo pelo planeamento detalhado, porque para a mente árabo-muçulmana, planeamento significa falta de confiança em *Allah*”, e devido a esta característica idiossincrática, muitos árabes duvidaram se os atentados de 11 de Setembro de 2001 foram uma acção da Al-Qaeda, porquanto foram executados com extrema precisão” (Klein e Kuperman 2008, 32).

direccionada de modo preciso para a audiência” (ou as múltiplas audiências) alvo” (Hoffman 2006, 197-198; Vegar 2008, 10).

Apesar desta matriz identitária, os *jihadistas* também executam acções de terrorismo selectivo, como os assassinatos individuais, com armas de fogo ou mesmo armas brancas, sendo o caso do cineasta holandês Theo van Gogh, talvez o mais mediático.

Omar Bakri Mohammed descreveu e caracterizou, as operações de martírio realizadas pela Al-Qaeda, como sendo “operações em grande escala”. Para Omar Bakri, “o texto divino é claro quanto à necessidade de provocar ‘o máximo dano possível’. O operacional tem portanto de certificar-se de que mata o maior número de pessoas que pode matar. Se não o fizer, espera-o o fogo do Inferno” (Moura 2004, 31).

Quanto ao local do atentado, “a Al-Qaeda deixa sempre uma impressão digital: uma pista, como um carro com um Alcorão ou uma cassete, para ser encontrado pela Polícia”. Relativamente ao seu *modus operandi*, “os ataques são feitos em dois ou três lugares ao mesmo tempo”, a que se segue a difusão comunicacional da operação, através de um comunicado, e nestes “basta ler uma frase para se reconhecer o seu rigor teórico: não há nenhum sinal de nacionalismo, não se dizem árabes, nem palestinianos, apenas muçulmanos. Falam sempre do martírio, da morte” (Moura 2004, 31).

Yussef al-Qaradawi publicou em 2000, uma *fatwa* denominada “As Operações de Martírio na Palestina Ocupada representam uma das maiores formas de *Jihad* por amor de *Allah*”, que era o elo que faltava para ser ultrapassada a proibição do suicídio pelo Alcorão, pois sendo a alma dada por *Allah*, não pode ser tirada por um acto unilateral de um crente mortal. Al-Qaradawi reconheceu o consenso entre a maioria dos juristas muçulmanos, considerando que “os ataques quase-suicidas realizados por um homem contra um grande número de inimigos, são permitidos quando o autor acredita que tem uma boa hipótese de permanecer vivo, ou se acredita que pode causar perdas substanciais ao inimigo, apesar de a sua morte ser quase certa” (Israeli 2003, 95).

Yussef al-Qaradawi termina esta *fatwa* alertando para o facto de este tipo de operações serem erradamente designadas suicidas, o que considera ser uma descrição errada e enganosa, porquanto, são operações heróicas e de sacrifício. Como operações de martírio, são totalmente separadas do conceito de suicídio, pois o suicida é alguém que está desesperado consigo e com Deus e tira a sua própria vida, ao invés do mártir, que cheio de fé e da misericórdia de *Allah* mata pela causa da sua religião e nação (Israeli 2003, 95).

Segundo esta perspectiva teológica, al-Qaradawi refere que Israel é uma sociedade militar, porquanto homens e mulheres podem ser mobilizados para o serviço militar, a qualquer momento e,

por conseguinte, constituem um alvo legítimo. Se porventura, uma criança ou um idoso for morto nestas operações, isso não é intencional, mas sim accidental, constituindo acções normalmente proibidas, mas que a guerra permite (Israeli 2003, 95).

Al-Zawahiri no seu livro publicado após o 11 de Setembro de 2001, “Cavaleiros sob a bandeira do Profeta”, justificou a necessidade de uma escalada das técnicas e táticas terroristas, recomendando o seguinte *modus operandi* aos militantes *jihadistas* (Gunaratna 2004, 350-351; Al-Zawahiri, in Mansfield 2006, 223):

- Todas as operações devem infligir o máximo de vítimas ao inimigo, porque esta é a única linguagem que o Ocidente compreende, independentemente do tempo e esforço que estas operações demorem;
- Concentrar todos os esforços e enfoque nas operações de martírio que constituem a forma mais bem sucedida de infligir dano ao inimigo, pois é o *modus operandi*, que menos baixas causa no lado *mujahidin*.
- Os alvos, bem como o tipo e método de armamento utilizado, devem ser escolhidos para causarem impacto na estrutura do inimigo e travá-lo o suficiente para conseguir dominar a sua brutalidade, arrogância e desprezo por todos os tabus e costumes.
- A concentração no inimigo apenas no seu país não é possível nesta fase.

Raphael Israeli, cunhou uma expressão para definir as operações suicidas ou de martírio, características deste tipo de terrorismo, designando-as “Islamikaze”, por analogia com as operações kamikaze realizadas pelos japoneses na 2ª Guerra Mundial (Israeli 2003, 99-119). Para além do simbolismo que representam, as operações de martírio realizadas pelos militantes *jihadistas*, tornaram-se uma espécie de “bomba inteligente”, por terem a capacidade de seleccionar o alvo e, determinarem o momento, o local e o modo de executar o ataque. Além disso, este *modus operandi* simplifica a fase de planeamento, pois não requer a preparação de qualquer retirada (geralmente é a fase mais complexa e arriscada de qualquer acção terrorista convencional) e, os seus efeitos são devastadores (Ibáñez e Jordán 2007, 217).

Segundo um estudo realizado por Robert Pape, realizaram-se 315 ataques suicidas durante o período 1980-2003, os quais representaram apenas 3% do número total de atentados produzidos em todo o mundo, mas causaram 48% das mortes por terrorismo (sem contabilizar as baixas dos atentados de 11 de Setembro de 2001), fazendo com que a média de ataques terroristas suicidas seja doze vezes mais mortal do que as outras formas de terrorismo (Pape 2005, 3-5).

Outro padrão característico do terrorismo *jihadista* é a procura de alvos simbólicos cuja destruição fique indelevelmente gravada na memória do Ocidente. Nesta perspectiva, os ataques a alvos ocidentais visam principalmente afectar o cidadão comum e a sociedade, englobando símbolos nacionais (como o *World Trade Center*), sistemas de transporte (aviões, comboios, metro, navios de cruzeiro, ou outros). Outra tática muito utilizada com grande impacto nas sociedades ocidentais, e que multiplica o efeito psicológico dos atentados, são os assassinatos cometidos a sangue frio, como o caso da decapitação brutal do jornalista Daniel Pearl e outros reféns no Iraque e na Arábia Saudita (Ibáñez e Jordán 2007, 218).

Contudo, nos últimos tempos e fruto de diversos factores, como a eliminação e detenção de diversos líderes, o movimento *jihadista* tem orientado o seu esforço para “alvos mais fáceis”, devido aos constrangimentos inerentes à sua protecção, pela sua natureza ou quantidade. Inicialmente, a Al-Qaeda e os seus grupos associados, procuravam atacar embaixadas, consulados e instalações militares, mas com a crescente protecção e defesa destes locais, direccionaram o seu esforço para alvos mais simples e acessíveis, tais como restaurantes, cafés ou discotecas, assim como hotéis que são excelentes substitutos das embaixadas, porque são menos protegidos, acolhem muitas vezes empresas estrangeiras, além de turistas, jornalistas e empresários ocidentais, constituindo um objectivo remunerador e com óbvias vantagens táticas e simbólicas (Ibáñez e Jordán 2007, 218).¹¹⁶

Como também já referimos, as células unipessoais ou *jihadistas* solitários, são uma estratégia adoptada pela Al-Qaeda, detectada após os serviços de informações terem descoberto e analisado um manual publicado *on-line*, onde eram vertidas orientações para os líderes da organização e para a formação de operacionais *jihadistas*, com o objectivo de funcionarem em pequenas células, espalhadas pelo mundo (The National Terror Alert 2008).

O manual designado, “Método para a Construção da Personalidade de um Terrorista Mujahid”, incentiva os *jihadistas* a deixarem de se concentrar em ataques de grande escala, como os do 11 de Setembro de 2001, passando a executar ataques de menor escala mas com grande impacto. Se por alguma razão a missão falhar, o *jihadista* não a deve abortar, mas sim, actuar isoladamente, como um elemento de uma célula (The National Terror Alert 2008).

Este manual recomenda e incentiva a execução de assassinatos a tiro, envenenamento e armadilhas com engenhos explosivos improvisados, telefones móveis e computadores. Além disso, os alvos devem ser seleccionados e hierarquizados por categorias, tais como “alto perfil” que designa presidentes e primeiros-ministros. Os recrutas são também aconselhados, a organizar acções com

¹¹⁶ Como aconteceu nos ataques realizados em Bombaim (Mumbai) entre 26 e 29 de Novembro de 2008.

cartões de crédito (furar, falsificar e clonar), assim como assaltar postos policiais para aquisição de armamento (The National Terror Alert 2008).

Este código de conduta destina-se prioritariamente às células adormecidas e, especialmente aos “lobos solitários” ou células unipessoais nos Estados Unidos, mas é útil para qualquer militante islamista em qualquer parte do globo, com as devidas adaptações (Bakier 2008). Entre as suas orientações e recomendações, destaca-se o domínio das proveniências árabes e islâmicas, para a sua aparência não revelar as suas origens, mas se porventura, for mais conveniente ser hispânico, é preferível, aprender espanhol e usar pseudónimos hispânicos, além de possuir documentos de identidade falsos para utilizar na compra de munições, armas ou outro equipamento (Bakier 2008).

A escolha do local de residência também deve ser meticulosa, evitando bairros acentuadamente multiculturais ou zonas frequentadas por traficantes de droga, para evitar a fiscalização da polícia e especialmente operações da *Drug Enforcement Administration*. O operacional deve ainda aprender artes marciais e ter capacidade de auto-protecção, dominar as tecnologias de informação, informática e internet e tornar-se um especialista em vigilância, contra-vigilância e reconhecimento, assim como possuir o *know-how* para preparar cinturões explosivos e cargas explosivas para armadilhar automóveis (Bakier 2008).

Anwar al Awlaki, o líder da Al-Qaeda para a Península Arábica que está actualmente no topo da agenda terrorista transnacional, devido ao atentado falhado em 25 de Dezembro de 2009, no voo transatlântico para Detroit, publicou um artigo, com um novo conceito operacional, apelando aos *jihadistas* para executarem ataques simples contra uma variedade de alvos ou objectivos, o que poderá estar a ganhar popularidade entre os *jihadistas* de base (Stewart 2010) e que têm vindo a ser difundidos *on-line* através da sua revista “Inspire”.

Esta revista “Inspire”, publicou no seu sexto número (Verão 2011), um artigo de Abu Musab Al-Suri, onde são explicitados os princípios gerais a considerar, do ponto de vista prático, na acção individual *jihadista* integrada no Apelo à Resistência (Al-Suri 2011, 15):

- Disseminar a cultura da Resistência, transformando-a num fenómeno organizado estratégico, e não apenas uma colectânea de respostas.
- Difundir a ideologia da Resistência, o seu programa, as suas bases legais e políticas, e as suas teorias de funcionamento, de modo a estarem disponíveis para os jovens da *Ummah* que desejam fortemente participar na *jihad* e na Resistência.
- Direcconar os combatentes da Resistência para os teatros de operações adequados ao emprego do terrorismo *jihadista* individual.

- Direcctionar os combatentes da Resistência para os objectivos mais importantes, os quais devem ser atingidos nas operações de resistência e de *jihad* realizadas por pequenas unidades.
- Difundir conhecimentos de ciência política, militares e jurídicos, além de outros que sejam úteis aos *mujahidin*, para a realização das suas operações, sem que isso conduza a detenções nas redes, como aconteceu nas organizações centralizadas.
- Formar os jovens segundo a metodologia operacional, na construção das células das unidades de Resistência como um sistema de acção (*Nizam al-amal*) e não como uma organização secreta para acção (*Tandhim lil`amal*).
- Coordenar um método que unifique todos os esforços, a fim de potenciar o seu resultado e confundir o inimigo, esgotando-o e elevando o espírito da Nação Islâmica.

Por último, importa referir que os militantes do movimento *jihadista* global na sua procura incessante de inovar e aperfeiçoar o seu *modus operandi e faciendi*, para atingirem os seus objectivos e iludirem as medidas activas e passivas, implementadas pelas forças e serviços de segurança, utilizam técnicas desenvolvidas pelos traficantes de droga com as adaptações inerentes aos seus fins, como a usada em 27 de Agosto de 2009, que quase eliminou o vice-Ministro do Interior da Arábia Saudita, o príncipe Nayef bin Muhammad na cidade de Jidá, Arábia Saudita (Europol 2008).

Este *modus operandi* consiste na introdução dentro das cavidades do corpo humano, via oral, rectal e/ou vaginal, de preservativos com determinadas quantidades de droga (Europol 2008).

Neste caso, segundo a Europol, terão sido introduzidas alguns gramas de uma substância explosiva e o detonador, no recto do militante *jihadista*, que após passar incólume por vários pontos de controlo, aguentou cerca de 30 horas na presença da segurança do príncipe. Posteriormente, conseguiu aproximar-se fisicamente do alvo, sendo então accionado o dispositivo, por rádio frequência, ferindo apenas ligeiramente o príncipe, devido à pequena quantidade de explosivo “armazenado” na cavidade rectal, e ainda, pela protecção dada pela própria parede abdominal do suicida (Europol 2008).

Ainda de acordo com este relatório da Europol, este tipo de *modus operandi* já havia sido utilizado na Faixa de Gaza e na Cisjordânia, com a introdução de engenhos explosivos improvisados em gado morto (ovelhas e burros). Contudo, esta foi a primeira vez que se realizou com um ser humano (Europol 2008).

Após a morte de Osama Bin Laden, o Departamento de Segurança Nacional dos EUA alertou as companhias aéreas, sobre a possibilidade de a Al-Qaeda estar a desenvolver este tipo de *modus operandi* para ultrapassar a segurança dos aeroportos e permitir que homens-bomba suicidas executem ataques terroristas em aviões de passageiros (Rushe 2011), efectuando assim a vingança do seu ex-líder.

Alguns especialistas, dizem que os explosivos podem ser implantados no abdómen, nádegas ou seios, permitindo deste modo que os terroristas suicidas não sejam detectados pelos *scanners* corporais instalados nos aeroportos (Rushe 2011). Esta vulnerabilidade advém do facto de os actuais *scanners* corporais terem sido projectados para identificar substâncias químicas, explosivos ou drogas em aeroportos e terminais de passageiros de todo o mundo (Bentley 2011).

Os compostos explosivos, como o tetranitrato de pentaeritritol (também conhecido por PETN ou pentrita)¹¹⁷ poderiam ser implantados no corpo através de uma cirurgia, e após a cicatrização da ferida, a sua detecção seria muito difícil de detectar. Posteriormente, a bordo do avião, o material poderia ser detonado pelo homem-bomba, usando uma seringa hipodérmica para injectar triperóxido de triacetona, conhecido por TAPT¹¹⁸ (Bentley 2011; Rushe 2011).

6.2.2. A doutrina *jihadista* para justificar a morte de civis muçulmanos

Uma das mais persistentes vulnerabilidades estratégicas do movimento salafista *jihadista* global é sua associação com diversos ataques terroristas, dos quais resultam, invariavelmente, inúmeras vítimas civis muçulmanas, como refere o estudo intitulado “Deadly Vanguard. A Study of al-Qaeda’s Violence Against Muslims”, publicado em 2009, pelo Centro de Combate ao Terrorismo da Academia Militar dos EUA, em West Point, que analisou os ataques realizados pela Al-Qaeda entre 2004 e 2008, assinalando que apenas 15% das mortes decorrentes dessa violência eram cidadãos ocidentais, sendo os restantes cidadãos de vários países do mundo árabe e muçulmano (Helfstein; Abdullah e al-Obaidi 2009).

Neste ambiente, a desumanização é um ingrediente importante e necessário, porque se situa acima do género, da idade ou do estado civil, e nesta perspectiva, a condição de infiel, constitui de *per*

¹¹⁷ O PETN é o principal ingrediente do explosivo plástico Semtex. Foi utilizado pelo britânico Richard Reid num sapato quando tentou, sem sucesso, fazer explodir o voo 63 da American Airlines, entre Paris e Miami, em Dezembro de 2001 (Bentley 2011).

¹¹⁸ Para mais informação sobre este composto explosivo cf. Philippe Naughton, “TATP is suicide bombers’ weapon of choice”. *The Times* (Londres). 15/07/2005. <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article544334.ece>.

se, uma sentença de morte (Elorza 2005). Neste sentido, a dicotomia “nós” e “eles”, converte-se na regra do jogo de terror e amplia a sua eficácia, porquanto não é importante a condição daqueles que são vítimas da *jihad*, mas sim “eles” (Elorza 2005).

Assim, Elorza considera que “qualquer política para atenuar, tanto quanto possível, o terrorismo islâmico deve considerar a estreita ligação entre a legitimação da violência e os seus fundamentos doutrinários (Elorza 2005).

O Islão como qualquer religião condena a violência gratuita e o suicídio. Deste modo, quando os grupos *jihadistas* reivindicam a responsabilidade por ataques que provocaram danos colaterais, ou seja, baixas entre os Muçulmanos, normalmente tentam justificar estes actos com a necessidade estratégica e operacional, bem como através da legitimidade teológica (Barclay 2010).

Nestes casos, um dos conceitos teológicos mais utilizados pelos porta-vozes e ideólogos da Al-Qaeda para apoiar e justificar este tipo de violência é a lei sobre o uso de escudos humanos (*Hukm al-Tatarrus*). Este conceito tem a sua génese na jurisprudência islâmica clássica e, era tradicionalmente utilizado, para estabelecer a legitimidade de um exército muçulmano quando era atacado por um inimigo não-muçulmano, em que ocorria uma ou algumas das seguintes situações (Barclay 2010):

- Um inimigo, não-muçulmano, que se prepara para resistir a um ataque à sua fortaleza, utiliza outros Muçulmanos, contra a sua vontade, como escudos humanos.
- Os Muçulmanos atacam a fortaleza do inimigo, dentro da qual estão outros Muçulmanos que livremente, desenvolvem actividades comerciais legítimas com os não-Muçulmanos.
- É dever de todos os Muçulmanos lutarem para derrotar um inimigo não-muçulmano, que entrou em território muçulmano e conquistou terreno e posições, até conseguirem recuperar o território do Islão.
- Quando os Muçulmanos atacam um navio inimigo não-muçulmano, no qual são usados Muçulmanos como escudos humanos. Enquanto os Muçulmanos empenhados na *jihad* são intimados a proteger a santidade da vida muçulmana, sempre que possível, o conceito doutrinário *al-Tatarrus* descreve as circunstâncias em que a obrigação de lutar contra os inimigos do Islão, e com isso proteger a maioria da população muçulmana, supera a infeliz possibilidade de civis muçulmanos poderem ser apanhados entre os dois lados.

Nesta perspectiva, Ayman al-Zawahiri referiu-se em 2 de Abril de 2008, à *al-Tatarrus*, ao discutir a posição do movimento salafista *jihadista*, em relação às vítimas civis muçulmanas nos seus ataques, através de fóruns na internet (Barclay 2010): “Não matamos inocentes, nem em Bagdad, nem em

Marrocos, nem na Argélia, nem em qualquer outro lugar. (...) Se há qualquer inocente que foi morto nas operações dos *mujahidin*, ou foi um erro não intencional ou por necessidade, como nos casos de *al-Tatarrus*".

Contudo a obra contemporânea mais importante sobre *al-Tatarrus*, foi elaborada e publicada em 2008, por Abu Yahya al-Libi, um dos ideólogos da Al-Qaeda, intitulada *Human Shields and Modern Jihad*¹¹⁹ (Escudos Humanos e Moderna *Jihad*), e consiste numa tentativa de reinterpretar o conceito de *al-Tatarrus*, tendo como finalidade, a sua aplicação em campanhas terroristas ou subversivas (Barclay 2010).

Al-Libi contextualiza a questão, enfatizando que a natureza da guerra moderna é qualitativamente diferente da vivida pelos crentes Muçulmanos do início da história islâmica, ou do período clássico, no qual grande parte da produção intelectual sobre esta questão foi produzida (Barclay 2010).

Afirma também que na chamada "Guerra ao Terror"¹²⁰ existem poucas linhas da frente, pois o combate ocorre muitas vezes fora do campo de batalha convencional, em áreas densamente povoadas e os inimigos do movimento *jihadista* não restringem nem moderam as suas táticas ou a sua disponibilidade para perseguir por toda parte os crentes. Com esta afirmação, Al-Libi pretende condicionar a sua audiência, a aceitar a premissa básica de que tais conflitos, pela sua natureza, poderão provocar um elevado número de vítimas civis (Barclay 2010).

O conceito de *Hukm al-Tatarrus* permite a absolvição dos exércitos muçulmanos de qualquer sancionamento divino, quando na prática da *jihad* são obrigados a matar outros Muçulmanos, usados como escudos humanos pelo inimigo durante a guerra mas que, numa interpretação mais lata, também sanciona o assassinato intencional de mulheres e crianças não-muçulmanas quando usadas como escudos humanos (Brachman e Warius, 2008).

O *al-Tatarrus* é um conceito islâmico de legitimação religiosa, embora algo obscuro, que os ideólogos da Al-Qaeda usam cada vez mais, para se desculparem das acusações de apostasia. A metodologia utilizada pela Al-Qaeda ao promover o *al-Tatarrus*, pretende facilitar o sacrifício de vidas Muçulmanas, contrariando aproximadamente 14 séculos de ensinamentos religiosos (Brachman e Warius, 2008).

¹¹⁹ Uma tradução deste manual, em inglês, está disponível em <http://www.thesis.haverford.edu/dspa...YL20080410.pdf>.

¹²⁰ Designação usualmente utilizada pela administração norte-americana de George W. Bush.

7.0 PROCESSO DE RADICALIZAÇÃO NO OCIDENTE

O processo de radicalização, como todos os fenómenos sociais, é complexo e dinâmico, sendo influenciado por múltiplas causas e factores, intrínsecas e extrínsecas, e por isso é heterogéneo e variável de indivíduo para indivíduo, assim como não tem necessariamente de terminar com a concretização de actos violentos ou terroristas (Precht 2007, 32).

Assim, o processo que conduz um militante *jihadista* à realização de acções terroristas, não é o resultado de um único factor que, de *per se*, possa ser considerado a causa catalisadora do processo de radicalização, mas sim, o corolário de uma combinação de factores que, no seu conjunto, explicam a razão pela qual emergem jovens muçulmanos, homens e mulheres, dispostos a realizar ataques terroristas e operações de martírio (Precht 2007, 32).

Christina Hellmich diz-nos que é um longo processo de socialização que expõe os militantes às ideias e deliberações do movimento liderado pela Al-Qaeda (Hellmich, *in* Ranstorp 2010, 73).

O processo de radicalização e o recrutamento são dois termos que denotam fenómenos distintos, mas que geralmente acontecem em conjunto. A radicalização incide sobre a mudança de atitude que pode levar alguém a adoptar métodos extra-constitucionais e provocar uma mudança política, iniciando-se normalmente com a procura de uma identidade, seguindo-se o encontro e a adopção de uma ideologia ou fé, a qual deve ser mantida e desenvolvida, funcionando como um alicerce e, que por vezes, tem um efeito catalisador, levando à concretização do acto terrorista (Neumann 2008, 6-7; Silber e Bhatt 2007, 16).¹²¹

O recrutamento é o processo de ingresso num grupo e, conceptualmente, como refere Neumann, pode-se perspectivar o recrutamento como uma relação entre a radicalização e a procura activa de violência, enquanto para Michael Taarnby, representa a ponte entre a convicção pessoal e o activismo violento. Contudo, muitos elementos do processo de recrutamento não podem ser entendidos sem se analisar os caminhos individuais que levaram à radicalização, pelo que os dois processos não devem ser pensados totalmente separados, sendo necessário contextualizar o processo de adesão a um grupo violento, nomeadamente, a interacção entre a mobilização, as queixas ou ressentimentos e a ideologia que são factores críticos para se compreender como os processos de recrutamento se processam (Neumann 2008, 6-7; Silber e Bhatt 2007, 16).

¹²¹ O estudo realizado por Mitchell D. Silber e Arvin Bhatt, dois investigadores seniores da Divisão de Informações do Departamento de Polícia de Nova Iorque, pretendeu perceber e compreender as tendências do processo de radicalização no Ocidente, tendo por base as lições apreendidas dos seguintes eventos terroristas: os atentados de 11 de Março de 2004, em Madrid; o Grupo Hofstad de Amesterdão que assassinou o cineasta Teo van Gogh; o atentado de 7 de Julho de 2005, em Londres; a operação Pendennis, na Austrália que frustrou um ataque em Novembro de 2005; e o caso 18 em Toronto que evitou um ataque em Junho de 2006 (Silber e Bhatt 2007, 5).

Como factores internos, podemos referir que um dos principais contributos para a radicalização é a falta de debate interno, nas comunidades islâmicas, relativamente à interpretação do Alcorão, o que alimenta a possibilidade da ideologia e das visões extremistas proliferarem (Roy 2004a, 303-309; Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 31-32).

A estigmatização e a fragmentação política das comunidades muçulmanas geram o ambiente propício para o desenraizamento e a marginalização da juventude muçulmana (da segunda e terceira gerações) que, conseqüentemente, sente a necessidade de procurar uma identidade, inclusive nas margens violentas e radicais do Islão. Nesta perspectiva, a generalidade das dificuldades sentidas pela diáspora muçulmana, bem como, a generalidade do seu atraso sócio-económico, conjugado com um nível de integração nas sociedades europeias muito baixo e altos níveis de desemprego, ou falta de oportunidades, induzem os jovens muçulmanos a pretenderem outras condições de vida e meios de desenvolvimento, o que reforça e potencia o caminho para a radicalização, surgindo a ideologia salafista *jihadista* como a panaceia que oferece a estas pessoas um novo significado para as suas vidas (Roy 2004a, 303-309; Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 31-32).

Nestes cenários, existem as condições necessárias e suficientes, para se iniciar o processo de radicalização, ao que não será indiferente a presença de *imãs* radicais em vários países da UE, financiados principalmente pelos petrodólares provenientes da Arábia Saudita que difundem os valores e a ideologia extremista, principalmente a corrente salafista e, posteriormente estabelecem a ponte, entre o vínculo interno e externo durante o processo de radicalização (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 32).¹²²

Estes líderes espirituais radicais exploram com muita acuidade, o discurso de glorificação da *jihad* e do martírio, principalmente entre os jovens muçulmanos, que como já referimos, são estigmatizados e discriminados pela sociedade de acolhimento. Deste modo, constituem alvos muito vulneráveis e até predispostos aos esforços de recrutamento, cuja tarefa é facilitada pelos diversos meios e órgãos de comunicação social que desempenham um papel importante na divulgação de informação e como catalisador no processo de radicalização, tendo especial relevo e preponderância a internet (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 32).

¹²² Um relatório do *Centro Nacional de Inteligencia* (serviço de informações espanhol) enviado a 16 de Maio de 2011 para os ministros dos Exteriores, Interior e Defesa de Espanha, referia que a Arábia Saudita, Kuwait, Qatar, Emirados Árabes Unidos, Líbia e essencialmente Marrocos, financiam o islamismo e os Muçulmanos que vivem em território espanhol (1,2 milhões de pessoas), com o objectivo de influenciar e controlar a comunidade islâmica. Este relatório, citado pelo *El País*, refere também que este financiamento poderá originar atitudes negativas para a convivência entre as várias comunidades, favorecendo o surgimento de guetos e socialidades paralelas, tribunais e polícias islâmicas à margem da legalidade vigente, assim como o abandono escolar das jovens muçulmanas, casamentos forçados, entre outras coisas (Cembrero 2011a; DN 2011a).

Quanto à dimensão extrínseca, destacamos a política externa dos países ocidentais, principalmente a política externa de segurança e defesa europeia no relacionamento com o mundo árabe e muçulmano, que pode constituir uma fonte de radicalização de indivíduos nas diversas comunidades muçulmanas e, até pode transformar-se num forte catalisador de recrutamento e radicalização. Como os Muçulmanos na Europa se identificam normalmente com os seus “irmãos” e “irmãs” dos países muçulmanos e com os seus problemas, o que, por sua vez, também afecta o comportamento dos seus correligionários europeus, geram factos que devidamente explorados pelos movimentos extremistas e radicais, constituem um dilema para a Europa (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 32-33).

Relativamente aos factores externos, quando estes são transmitidos e percebidos por determinados grupos no Médio Oriente e sobretudo explorados ideologicamente, constituem elementos importantes para a construção do seu paradigma. Neste sentido, destacam-se as injustiças e as humilhações sofridas pelos Muçulmanos em vários conflitos importantes, desde a Bósnia, a Chechénia, a Palestina e o Iraque, que contribuem para a radicalização dos jovens muçulmanos na Europa (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 32-33).

De igual modo, é percebida a política ocidental, nomeadamente a dos EUA, nos países do Médio Oriente, onde é vista como uma forma velada de colonialismo ou neo-imperialismo e estimula o sentimento de injustiça e fraternidade relativamente ao vetusto conflito israelo-palestiniano (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 33).

Quanto às intervenções militares dos Estados ocidentais, estas constituem grandes contributos para a radicalização dos Muçulmanos, principalmente, quando recorrem ao uso indiscriminado e em grande escala da força, o que potencia a existência de numerosas vítimas e de sofrimento, assim como os chamados “danos colaterais” que contribuem para a formação de uma percepção de injustiça sofrida pelos Muçulmanos e reforça o paradigma do movimento salafista *jihadista* global que nas suas declarações de apoio às vítimas, principalmente através da internet, reitera a mensagem da sua causa, afirmando que o Ocidente pretende dominar o mundo muçulmano (Korteweg et al., *in* Ranstorp 2010, 33).

Como explicitamos, a radicalização começa frequentemente em pessoas frustradas com as suas vidas, a sociedade ou a política interna e externa praticada pelos governos dos seus países e, deste modo, os principais factores no processo de radicalização, consistem em sentimentos de alienação, percepção de marginalização, opressão política, discriminação social ou racial, pobreza, experiências

formativas no exterior, e principalmente, a internet aliada e conjugada com a aspiração de “querer fazer alguma coisa” (Precht 2007, 32; Silber e Bhatt 2007, 6).

Um padrão típico nestes indivíduos é que se conhecem e socializam com outras pessoas que perfilham as mesmas ideias e valores e, em conjunto, sob a influência de um líder espiritual, passam por uma série de eventos e fases que, em última análise podem levar à acção e ao cometimento de actos terroristas (Precht 2007, 32). No entanto, apenas algumas pessoas chegam à fase final do processo de radicalização e transformam-se em terroristas, acabando as restantes por parar ou sair do processo em fases diversas (Precht 2007, 32).

Marc Sageman num estudo que realizou em 2004, baseado numa amostra de 172 terroristas condenados pelos tribunais,¹²³ concluiu que aderir à *jihad* é um processo e não apenas uma decisão individual (Sageman 2004, 91). Neste processo, a ligação à *jihad* é o elemento comum aglutinador, que constitui um ponto-chave na dinâmica dos grupos terroristas (Sageman 2004, 99).

Para Ongerling, a radicalização é um processo de desenvolvimento pessoal através do qual um indivíduo adopta ideias e objectivos políticos ou político-religiosos cada vez mais extremos, tornando-se convencido de que a concretização destes objectivos se justifica através de métodos extremos (Ongerling 2007, 3).

Os serviços de informações holandeses consideram que o radicalismo tem “uma disposição crescente para seguir e apoiar - se necessário, por meios não democráticos - profundas alterações na sociedade que podem configurar um perigo para a ordem democrática” (AIVD 2004, 13).

Nesta perspectiva, diversos autores e estudos realizados sobre a radicalização têm mostrado que este processo tem várias fases, sistematizando-as na pré-radicalização, passando pela auto-identificação, a doutrinação, e a *jihadização* (Silber e Bhatt 2007, 6).

Para Sageman, o processo individual tem as suas dinâmicas interpessoais, os efeitos das circunstâncias e o sentido de indignação moral, uma interpretação específica do mundo, a ressonância com experiências pessoais e a mobilização através de redes, as quais não são etapas de um processo, nem ocorrem sequencialmente: são simplesmente quatro fases recorrentes neste processo, o qual é conduzido por jovens muçulmanos, voluntários, que por vezes, perseguem sonhos de glória lutando por justiça e equidade, tentando impressionar os seus amigos e familiares com actos de heroísmo e de sacrifício, assemelhando-se por analogia aos ídolos da música pop e rock para a juventude muçulmana (Sageman 2007, 3).

¹²³ Este autor começou a construir a sua amostra após os atentados de 11 de Setembro de 2001 (Sageman 2008, 27).

Como refere Mina Al-Lami, apesar da identificação das diferentes fases, todos os estudos concordam que há uma fase de mudança individual (como o aumento da religiosidade ou a busca de identidade), que é reforçada com aspectos externos (a discriminação, o racismo, ou o ataque contra os Muçulmanos nas guerras na Bósnia, no Iraque ou no Afeganistão), e finalmente a radicalização violenta que ocorre, normalmente, quando se convive com pessoas que partilham valores, ideias e interesses semelhantes (Al-Lami 2009, 2; Silber e Bhatt 2007, 6).

No entanto, estas fases não são claras nem distintas, pois podem sobrepor-se, assim como não são necessariamente sequenciais, pois um militante pode transpor etapas, chegando rapidamente à acção mais extrema, ou inversamente, como já referimos, em caso de desilusão, abandonar o processo em qualquer momento (Al-Lami 2009, 2; Silber e Bhatt 2007, 6).

A radicalização pode iniciar-se a qualquer momento e em qualquer local, contudo mesquitas, prisões, organizações não governamentais, associações islâmicas, universidades e associações de estudantes, livrarias, cafés, albergues e locais de trabalho, são locais propícios e críticos para este processo que Silber e Bhatt designaram por “incubadoras da radicalização”, os quais funcionam como agentes de radicalização, sendo geralmente os locais de paragem, encontro e de reunião destes militantes, gerando o ambiente propício ao desenvolvimento de uma comunidade com uma subcultura radical, onde se difunde a retórica extremista e *jihadista* (Silber e Bhatt 2007, 8-9 e 20).

Peter Neumann classifica estes potenciais locais de recrutamento em três categorias. Em primeiro, coloca os locais de congregação (*places of congregation*), que são os pontos de encontro ou reunião dos Muçulmanos, como as mesquitas. Na segunda categoria, inclui os locais de vulnerabilidade (*places of vulnerability*), onde os Muçulmanos podem ser submetidos a situações de stress e alienação e, neste sentido, são potencialmente vulneráveis a abordagens extremistas, como no ambiente prisional (Neumann 2008, 21).

A terceira categoria, os ímanes de recrutamento (*recruitment magnets*) são simultaneamente locais de congregação e vulnerabilidade que os recrutadores percorrem com o objectivo de detectarem indivíduos receptivos à causa radical que procuram uma oportunidade para se juntarem ao movimento (Neumann 2008, 21).

A internet funciona como incubadora virtual e elo de ligação, proporcionado os contactos e deste modo, facilita o processo de radicalização. Na fase de auto-identificação, a internet oferece aos jovens muçulmanos em conflito ou potenciais conversos, o acesso directo à ideologia radical e extremista. Funciona também como um encontro virtual anónimo, onde grupos virtuais de indivíduos com

sentimentos e conflitos idênticos se podem encontrar, formar relacionamentos, discutir e partilhar a mensagem da causa *salafista jihadista* (Silber e Bhatt 2007, 8).

Sageman, recorrendo a uma analogia de Adam Smith, diz-nos que “a internet islâmica se transformou na mão invisível global, organizando o terrorismo do movimento salafista global a nível mundial”. Perante este panorama, este autor considera que é a “comunicação efectuada através do computador que permite a existência desta organização, descentralizada e sem liderança, cujos fóruns (vulgo salas de conversação) constituem o seu centro de gravidade”, possibilitando deste modo que, “a estrutura da internet se tenha transformado na estrutura do terrorismo global islâmico” (Sageman 2008, 121).

Durante a fase de doutrinação, quando adoptam esta ideologia, os militantes começam a interpretar o mundo a partir deste contexto recém-formado. A internet permite ao aspirante a *jihadista* ver o mundo e os conflitos globais através desta lente extremista, reforçando ainda mais os objectivos e os argumentos da causa (Silber e Bhatt 2007, 8-9).

Neumann, Donatella della Porta e Sageman, entre outros, consideram que o processo de recrutamento ou adesão a um movimento extremista violento é uma actividade social complexa em que o recrutador e o militante candidato desempenham um papel activo, referindo Sageman que na maioria das vezes, os recrutadores desempenham as funções de “guardiões” (*gatekeepers*) nas mesquitas, observando o seu ambiente com a predisposição de subverter alguém mais ingénuo ou passivo (Neumann 2008, 31; Sageman 2007, 122).

Neste particular, destacou-se Abdullah Azzam¹²⁴ como recrutador exímio, o qual na perspectiva de Aristegui, “tinha um olho clínico extraordinário para as pessoas”, tendo funcionado no universo radical como um verdadeiro psicólogo, pois sabia muito bem qual a utilidade que poderia retirar de cada um dos seus novos recrutas. As suas técnicas para detectar e definir personalidades ainda continuam a ser adoptadas, de forma consciente ou inconsciente, pelos diversos movimentos islamistas e organizações salafistas *jihadistas*, especialmente por recrutadores, doutrinadores ou formadores nos campos de treino (Aristegui 2005, 85).

Azzam percebia que cada militante era diferente e distinto, e nem todos podiam nem deviam ser mártires, assim como considerava que alguns tinham de ser preservados, devido à sua origem familiar ou social, ou ainda pela sua capacidade de liderança, carisma ou mesmo experiência em áreas úteis para a organização (Aristegui 2005, 85).

¹²⁴ Azzam foi um Irmão Muçulmano de origem jordano-palestina. Foi um dos mestres de Bin Laden e o seu primeiro líder espiritual no *jihadismo* violento, tendo esboçado a estrutura inicial do que viria a ser a Al-Qaeda (Gunaratna 2004, 88-99; Aristegui 2005, 84-85).

Regressando ao papel desempenhado pelos *imãs* no movimento islamista europeu, um estudo recente citado por Neumann, concluiu que os alegados “pregadores radicais” desempenham papéis centrais nos “estágios iniciais da formação de uma rede terrorista, ou seja, durante o processo de radicalização e recrutamento, estabelecendo os contactos entre os diversos militantes, sem demonstrar nada relacionado com qualquer formação ou planeamento táctico” (Neumann 2008, 35).

Perante tais conclusões e outros estudos, Neumann concluiu que os *imãs* radicais podem desempenhar quatro funções principais (Neumann 2008, 35):

- Lideram a propaganda do movimento salafista *jihadista* global, difundindo a retórica, as mensagens e a narrativa que consideram relevantes para a vida dos Muçulmanos europeus, especialmente os filhos de emigrantes de segunda e terceira geração.
- Intervêm na qualidade de autoridades religiosas, mesmo quando não possuem nenhuma formação religiosa ou outras credenciais teológicas, produzindo *fatwas* para justificarem as acções do *jihadismo* violento.
- Actuam como pólos atractivos (imanes) para o recrutamento, cujo papel é atrair seguidores de uma vasta área geográfica, facilitando a integração com o movimento.
- Promovem a criação de redes de redes, fazendo a ligação ou a ponte entre a célula individual, os pequenos grupos e as redes nacionais e internacionais, proporcionando deste modo, a união ou a 'cola humana' que mantém o movimento salafista *jihadista* global unido.

Quanto aos locais de radicalização ou recrutamento, quer pela sua importância quer pelo seu significado, destacamos a mesquita e a prisão. Devido ao papel central da mesquita na vida das comunidades muçulmanas, não foi surpresa a sua utilização pelos extremistas, porque nestes locais dispõem de boas condições para operar, nomeadamente, na exploração das mesquitas como locais de mobilização e recrutamento (O'Neill e McGorry 2006, 115-116; Neumann 2008, 22).

O objectivo de muitos líderes islamistas na Europa até 2000, passava pela tentativa de controlo de algumas mesquitas para as transformarem em centros operacionais e de recrutamento para operações *jihadistas*, mas que passaram a ser essencialmente locais facilitadores de recrutamento e apoio logístico do extremismo violento, como a mesquita de al-Quds, em Hamburgo, o Centro Cultural Islâmico de Milão ou a mesquita de Finsbury Park em Londres (Neumann 2008, 22).

Pelo seu destaque e importância faremos uma breve sinopse sobre a mesquita de Finsbury Park, inaugurada há quase 20 anos, com o objectivo de ser um centro de culto pacífico, e vista como um símbolo do multiculturalismo na Grã-Bretanha, sendo inicialmente apoiada pelo Príncipe de Gales.

Contudo, como os arquivos de Guantánamo divulgados pela *WikiLeaks* demonstraram, foi com relativa facilidade que o radicalismo assumiu a sua liderança e controlo, revelando que, até ao final dos anos 1990 a mesquita de Finsbury Park, situada a norte de Londres, transformou-se num “refúgio” para onde os jovens extremistas, descontentes e provenientes de todo o mundo, foram canalizados e radicalizados, antes de seguirem para campos de treino da Al-Qaeda no Afeganistão (Swinford 2011).¹²⁵

Esta realidade é corroborada pelo facto de pelo menos 35 reclusos do Estabelecimento Prisional de Guantánamo, terem passado pela mesquita de Finsbury Park, e por uma rede de outros centros usados pelos extremistas na Grã-Bretanha, incluindo a mesquita de Regent Park, a mesquita de East London e um quarto alugado por cima do clube *Four Feathers Youth*, situado nas imediações de Baker Street (Swinford 2011).

Estes dados também confirmam o que vários estudos e relatórios reportavam, nomeadamente que as mesquitas se tornaram centros de recrutamento para a célula da Al-Qaeda liderada por Abu Hamza¹²⁶ e Abu Qatada, um clérigo fanático descrito pelos serviços de informações britânicos como o “embaixador de Osama bin Laden para a Europa” (Swinford 2011).

Assim, as mesquitas tornaram-se o domicílio para muitos jovens, proporcionando alojamento, alimentação e um sentimento de comunidade, mas para os clérigos extremistas que as dirigiam, estes jovens eram vistos como potenciais recrutas para os grupos *jiihadistas* (Swinford 2011).¹²⁷

Recentemente, o papel desempenhado pelas mesquitas no recrutamento, alterou-se devido a três desenvolvimentos no terreno. As mesquitas que inicialmente funcionaram como locais atractivos para o recrutamento deixaram de existir, devido ao seu encerramento pelas autoridades, ou pelo facto de terem passado a ser dirigidas por *imãs* mais moderados (Neumann 2008, 22).

Em segundo lugar, principalmente após os atentados de 2004, em Madrid e de 2005, em Londres, muitos comités que lideravam diversas mesquitas na Europa, passaram a prestar mais atenção aos seus crentes mais extremistas e às suas actividades, aplicando regras muito rígidas que podemos apelidar de “tolerância zero”. Por último, e na sequência de vários atentados, muitos crentes passaram a acreditar que as mesquitas estavam sob constante vigilância das forças de segurança e

¹²⁵ Os novos recrutas eram enviados para o campo de treino de al-Faruq, situado perto de Kandahar, no Afeganistão, onde recebiam quatro fases de treino básico que englobavam o manuseamento de armamento ligeiro e explosivos, treino físico, cartografia e topografia. Após a conclusão do curso básico, os melhores recrutas tinham a oportunidade de passar para uma fase de treino mais avançado, ao estilo das forças especiais, em Farm Tarnak, onde aprendiam técnicas e táticas de *sniper*, de operações em ambiente de montanha ou urbano, manuseamento de armas pesadas (como morteiros) e métodos de sequestro, assassinato e de emboscadas, assim como eram preparados, para resistirem a interrogatórios (Swinford 2011).

¹²⁶ É um imã radical que actualmente é um dos reclusos da prisão de alta segurança em Belmarsh, onde cumpre uma pena de prisão de sete anos (Swinford 2011).

¹²⁷ Dados disponíveis nos arquivos de Guantánamo revelam que alegadamente muitos jovens foram objecto de “lavagens cerebrais” com o visionamento de vídeos com alegadas atrocidades cometidas contra muçulmanos na Bósnia e na Chechênia, assim como foram submetidos a palestras de Hamza e Qatada, destacando as virtudes do “Estado Islâmico Puro” que poderiam encontrar no Afeganistão (Swinford 2011).

dos serviços de informações, o que terá contribuído para dissuadir os extremistas (Neumann 2008, 22).

Relativamente à situação nos estabelecimentos prisionais, pela sua natureza específica, também são ambientes propícios ao recrutamento, apesar de serem muito diferentes e de forte contraste com as mesquitas (Neumann 2008, 25).

As mesquitas têm um ambiente menos controlado, em contraste com as prisões que pela sua própria natureza, são espaços confinados com acesso e circulação muito restrita. Contudo, devido ao aumento de Muçulmanos entre a população prisional, passaram a ser locais excepcionalmente propícios para a radicalização e o recrutamento, porquanto os reclusos são confrontados com várias questões, especialmente as do foro pessoal e existencial, o que incrementa e facilita a sua conversão à religião, ou até o seu renascimento religioso, muito mais do que noutros ambientes, pois a religião oferece-lhes segurança e dá respostas a algumas das suas questões fundamentais, provocando rupturas inevitáveis com o passado (Neumann 2008, 25).

Neste aspecto, o Islão tem-se tornado um símbolo de rebeldia que confronta o sistema, como bem ilustrou Farhad Khosrokhavar: “O Islão está a tornar-se na Europa, especialmente em França, a religião do recalcado, substituindo aquilo que o marxismo outrora representou na Europa” (Khosrokhavar, *in* Smith 2004; Neumann 2008, 25-26).

No meio ambiente prisional de alguns países europeus, sobretudo em França e na Grã-Bretanha, têm-se formado grupos de radicais e extremistas islâmicos, os quais geralmente adoptam uma retórica agressiva e impõem códigos rígidos de comportamento aos militantes islâmicos, destacando-se dois elementos essenciais para quem pretende integrar e participar nestes grupos (Neumann 2008, 26).

O primeiro advém do apoio prestado pelo grupo aos novos reclusos que, sozinhos e confrontados com um universo novo, diferente e geralmente adverso, são reconfortados pela inserção no grupo, o que é de primordial importância vital para a vida social em ambiente prisional, pois permite-lhes evitar o isolamento e garante protecção física contra outros reclusos (Neumann 2008, 26).

Por outro lado, a adesão a um grupo islâmico *jihadista*, por oposição a outros grupos de reclusos que, na sua maioria estão ligados ao crime comum que caracteriza o ambiente prisional, dá aos membros uma sensação única de força e até superioridade, porquanto, o comportamento dos grupos *jihadistas* neste ambiente, oscila entre uma calma aparente e momentos de agressividade, o que naturalmente produz uma sensação de medo e respeito entre os restantes reclusos, incluindo até o corpo dos guardas e funcionários do sistema prisional (Neumann 2008, 26).

Neste ambiente, o processo de radicalização e/ou recrutamento com o movimento jihadista processa-se de duas formas. Uma delas é através dos *imãs* radicais que alegadamente garantem a assistência religiosa aos reclusos, o que representa um problema para os governos europeus, como tem sido reconhecido publicamente. A outra forma de ligação com a *jihad* pode ser estabelecida através de reclusos que já eram militantes islamistas. Neste sentido facilitam os contactos com a rede no exterior, mas sobretudo, a sua reputação irá ajudá-los a cativar outros reclusos para a sua causa (Neumann 2008, 27).

Para John Horgan, o terrorismo é essencialmente um “processo de grupo”, porquanto este desempenha um papel importante ao modelar o comportamento de alguém, durante o processo inerente à sua transformação em terrorista, assim como tem um papel ainda mais óbvio, ao defender e promover o uso da violência (Horgan 2005, 108).

Sageman refere que “ninguém nasce terrorista, as pessoas tornam-se terroristas”, justificando esta afirmação pelo facto de esta transformação ser o resultado de um processo que engloba especialmente as relações de amizade e parentesco de cada indivíduo e o ambiente que o rodeia (Sageman 2008, 18-24; Ranstorp 2010, 5).

A maioria dos estudos e investigações sobre processos de radicalização têm demonstrado a falta de um perfil comum e coerente que possa ajudar a identificar potenciais terroristas (Home Office 2005, 31), ou seja, a característica comum entre eles parece ser a normalidade, podendo qualquer pessoa ser um potencial terrorista, desde cidadãos ocidentais e com boa formação académica, até cidadãos que beneficiaram de asilo por diversas razões e estudantes, entre outros indivíduos, aparentemente, bem integrados nas sociedades ocidentais (Al-Lami 2009, 3).

Nesta amalgama de perfis, também se encontram indivíduos pobres e com dificuldades sócio-económicas. Na grande maioria dos casos registados, eram solteiros e cumpriam as leis do país onde viviam, apesar de alguns terem cometido pequenos delitos criminais, alguns foram casados e tinham filhos. Por outro lado, alguns tiveram infâncias problemáticas e famílias disfuncionais, enquanto outros vieram de famílias estáveis e felizes (Al-Lami 2009, 3).

Al-Lami referindo-se aos estudos que abordam os perfis de diversos militantes *jihadistas*, diz-nos que estes geralmente estabelecem diferenças entre os Muçulmanos da diáspora no Ocidente. Os indivíduos oriundos dos países do Norte de África, normalmente residem em França, Espanha e Holanda, são relativamente pobres e envolvem-se em pequenos crimes, factores que influem nos seus processos de radicalização (Al-Lami 2009, 3).

Os Muçulmanos oriundos do Sul da Ásia residem principalmente na Grã-Bretanha e têm uma situação económica melhor, mas também são vítimas de exclusão social, a qual inspira sentimentos de humilhação e raiva. Por outro lado, os Muçulmanos provenientes do Médio Oriente, na sua maioria, são estudantes e usufruem de boas condições sociais e económicas, pelo que a sua motivação para ingressar nos movimentos *jihadistas* decorre de ressentimentos políticos e dos conflitos no Médio Oriente, assim como da sua familiaridade com a doutrina e a ideologia salafista (Al-Lami 2009, 3).

7.1.A pré-radicalização

A primeira etapa no processo de radicalização ou pré-radicalização constitui o ponto de partida ou iniciático dos indivíduos, desde o seu ambiente e estilo de vida, incluindo a religião, condição social, vizinhança e educação, pouco antes do início da sua jornada pelo caminho da radicalização, o qual é largamente influenciado por factores intrínsecos e extrínsecos a cada indivíduo (Silber e Bhatt 2007, 6 e 22; FBI 2006, 3).

Estes indivíduos têm todo o potencial para se tornarem violentos e, normalmente, entram no processo de radicalização através de quatro *backgrounds* diferentes: os crentes; os convertidos por protesto; os que procuram a aceitação; e aqueles que renascem reinterpretando a sua fé (FBI 2006, 3).

Este fenómeno transnacional de radicalização no Ocidente surge, em grande parte, em função das pessoas e do ambiente em que vivem, verificando-se que a transformação em terroristas dos indivíduos que nasceram, cresceram ou foram acolhidos no Ocidente, é um processo que não é desencadeado pela opressão, sofrimento, vingança ou desespero, e neste sentido, é muito diferente do ambiente proporcionado no Médio Oriente, muito marcado pelo conflito israelo-palestiniano (Silber e Bhatt 2007, 6-8).

Deste modo, é um fenómeno que advém da falha da Europa na integração da segunda e terceira gerações de imigrantes, tanto económica como socialmente, deixando muitos jovens muçulmanos divididos entre o Ocidente secular e a sua tradicional herança religiosa, o que catalisa o conflito interior e induz a vulnerabilidade destes jovens (que procuram uma identidade e uma causa) face à ideologia e retórica do Islão extremista e radical, as quais são altamente difundidas e muito bem aceites entre a juventude muçulmana no Ocidente (Silber e Bhatt 2007, 6-8).

O ambiente demográfico de um determinado local, seja um bairro, uma vila, cidade, distrito ou Estado, desempenha um papel significativo, proporcionando o terreno fértil para a introdução e crescimento do radicalismo, destacando-se os “enclaves” de população maioritariamente muçulmana, como as comunidades da diáspora no Ocidente, que muitas vezes servem como “santuários ideológicos” para as sementes da ideologia salafista *jihadista*. Além disso, quanto maior o grau de pureza e isolamento destas comunidades, mais vulneráveis se tornam à penetração do extremismo, sob o pretexto de que representa a forma mais pura e devota do Islão (Silber e Bhatt 2007, 20-22).

As pessoas geralmente iniciam o processo de radicalização individualmente, mas, à medida que progredem pelas várias fases ou estágios de radicalização, procuram apoio em alguém que partilhe os mesmos sentimentos, valores e pontos de vista da causa que abraçaram, formando pequenos grupos que emergem, essencialmente, na transição para a fase de *jihadização*, a mais crítica e que conduz à realização de operações de martírio (Silber e Bhatt 2007, 9).

Estes indivíduos geralmente vivem, trabalham, jogam ou rezam nos “enclaves” das comunidades muçulmanas, em que o género, a idade, o estatuto social da família, a fase da vida, bem como diversos factores psicológicos afectam a vulnerabilidade para a radicalização. Como já referimos, uma diversificada gama de factores sócio-económicos e psicológicos são associados àqueles que optam pela radicalização, desde a frustração com o insucesso escolar, o desemprego, as dificuldades de integração, a pequena criminalidade, entre outros. Assim, a similitude de factores como a idade, a residência, a escola, interesses, personalidades e etnias são críticos para induzir alguém a aderir a um determinado grupo ou célula (Silber e Bhatt 2007, 22).

Os jovens do sexo masculino, com idades compreendidas entre os 15 e os 35 anos de idade, são particularmente vulneráveis a esta realidade, destacando-se os estudantes e os oriundos de famílias de classe média, porque constituem uma faixa etária geralmente muito orientada para a acção que por vezes, atravessam fases difíceis em que procuram a sua identidade ou identificação, bem como um caminho e um significado para a sua vida (Silber e Bhatt 2007, 22).

Sageman, no estudo já referido, rejeita as noções comuns de recrutamento e de lavagem cerebral, considerando que os laços sociais são cruciais neste processo, e precedem mesmo o compromisso ideológico, destacando três factores determinantes para a adesão ao movimento *jihadista* (Sageman 2004, 107-135): a inserção social (que facilita a tarefa através da amizade, do parentesco e também dos seguidores ou discípulos, verificou-se apenas no Sudeste Asiático); a progressiva identificação com a ideologia salafista *jihadista* global; e a aceitação formal através do encontro com um elemento de ligação à *jihad*.

Para este psiquiatra forense, o parentesco, a predisposição religiosa e o apelo ideológico, são condições necessárias, mas não suficientes, para explicar a decisão de alguém se tornar um *mujahidin*. Deste modo, os laços sociais internos ao grupo são o elemento crítico neste processo, porquanto facilitam o processo de adesão à *jihad*, através do apoio social e emocional mútuo, desenvolvendo uma identidade comum e incentivando a adopção de uma nova fé (Sageman 2004, 135).

O “pensamento de grupo” é um dos mais poderosos catalisadores para orientar um grupo que pretende cometer uma operação de martírio, pois actua como uma força multiplicadora, e propicia um ambiente competitivo entre os membros do grupo, para ver quem é o mais radical. Neste universo, apesar de existirem muitos grupos ou indivíduos que estão no caminho da radicalização, cada grupo precisa de certos arquétipos para poder evoluir, passando de um “grupo de indivíduos” para se organizarem numa célula operacional terrorista (Silber e Bhatt 2007, 9).

Silber e Bhatt concluíram no seu estudo que todos os grupos tinham, na sua organização, um líder espiritual e um líder operacional. O primeiro (nalguns casos foi o elemento nuclear, a partir do qual se formou a célula terrorista) para proporcionar a justificação teológica para a *jihad*, que é um factor essencial para o terrorista suicida. O segundo é essencial quando o grupo decide realizar uma operação terrorista, principalmente para organizar, controlar e manter o grupo motivado¹²⁸ e concentrado na sua missão (Silber e Bhatt 2007, 9). Estes para Gustave Le Bon, são homens carismáticos mas “pouco clarividentes”, pois nem podem sê-lo, “porque a clarividência conduz normalmente à dúvida e à inacção” e “o desprezo e as perseguições não fazem mais do que excitá-los ainda mais, sacrificando mesmo, os interesses pessoais e familiares” (Le Bon 2005, 120).

A radicalização de um indivíduo ou grupos de indivíduos ocidentais, como já referimos, nem sempre resulta na prática de um atentado terrorista no Ocidente, pois alguns apenas pretendem realizar a *jihad* fora da Europa, tornando-se *mujahidin*, a mítica imagem do herói e guerreiro, amplamente difundida pela internet e que atrai especialmente os jovens muçulmanos do sexo masculino entre os 15 e os 35 anos, a faixa etária mais vulnerável às visões de bravura, honra e sacrifício da sua causa (Silber e Bhatt 2007, 9).

Segundo Neumann existem três fases durante o qual as mensagens salafistas *jihadistas* têm um papel importante na promoção do processo de recrutamento. A primeira ocorre durante a criação ou a exploração de uma crise pessoal. A segunda surge durante o período em que os indivíduos interiorizam

¹²⁸ A motivação é algo que dá energia, sustenta e orienta o comportamento e divide-se em duas vertentes: a motivação intrínseca, que é a mais forte, e concentra-se na actividade como um fim em si mesmo, e a motivação extrínseca, direccionada para a actividade como um meio para se atingir o fim (FBI 2006, 5).

a ideologia do movimento religioso enquanto, a terceira e última fase, destina-se a justificar a utilização da violência e representa o culminar do processo (Neumann 2008, 43).

7.2. A auto-identificação

Esta etapa é largamente influenciada por factores intrínsecos e extrínsecos e, define o momento a partir do qual alguém se identifica e inicia a viagem pelo Islão salafista, enquanto lentamente vai migrando da sua identidade anterior para a nova identidade, baseada e redefinida pelos valores da ideologia e filosofia salafista. O catalisador para esta introspecção e procura religiosa é muitas vezes um evento cognitivo, ou de crise existencial que desperta o indivíduo para uma nova percepção ou visão do mundo (Silber e Bhatt 2007, 30).

Os conflitos pessoais e/ou políticos são muitas vezes a causa para uma crise de identidade.

Uma crise pessoal pode decorrer após a morte de um familiar, ou quando alguém pretende dar uma nova direcção à sua vida ou regressar à religião para enfrentar diversas crises da vida, como decepções ou pecados do passado, a solidão, entre outros exemplos de conflitos pessoais com que muitos Muçulmanos se debatem no Ocidente. Durante esta fase de conflito, as principais influências surgem através da “procura religiosa”, efectuada em redes sociais de confiança, de amigos, familiares, líderes religiosos, literatura e a internet (Silber e Bhatt 2007, 30).

A crise política é, por vezes, provocada ou desencadeada através de “choque morais”, difundidos através de literatura, palestras, televisão, *sites* e salas de conversação na internet, vídeos, ou outros meios de comunicação, que constituem os argumentos tácticos usados pelos radicais para difundirem as suas mensagens ideológicas e políticas, as quais associam a atrocidades e ultrajes cometidos por ocidentais contra as diversas comunidades do Islão, principalmente no Afeganistão, Bósnia, Chechénia, Caxemira, Israel/Palestina e Iraque (Silber e Bhatt 2007, 30).

A exposição frequente a estas campanhas extremistas pode originar sentimentos de indignação moral, principalmente naqueles que atravessam uma crise de identidade, provocando um sentimento de renascimento religioso que muitas vezes é acompanhado por uma interpretação radical do que significa ser um crente muçulmano numa sociedade ocidental, ou onde a maioria da população não professa a fé islâmica (Silber e Bhatt 2007, 30).

Como a agenda extremista goza de elevada popularidade, quem procura respostas, fica invariavelmente, exposto a uma infinidade de interpretações do Islão de ideologia *salafista/wahhabita*,

que é proporcionada, maioritariamente, por familiares ou antigos amigos, redes sociais, movimentos religiosos ou movimentos políticos, como a Irmandade Muçulmana, e mesmo extremistas, em discussões em vários locais, como talhos *hala*, cafés, academias e grupos de estudo, associações de estudantes, organizações não-governamentais e sobretudo na internet (Silber e Bhatt 2007, 30).

Em última análise, o indivíduo é alienado da sua antiga vida e, juntamente com outros indivíduos que partilham as mesmas ideias e valores sociais e políticos, através de pequenas dinâmicas de grupo reforçam a sua dedicação ao salafismo. Esta fase é caracterizada por um processo de auto-selecção através da qual os indivíduos, primeiro aderem ao grupo e depois radicalizam-se. Nesta fase, surgem crises que obrigam muitas vezes, estas pessoas a procurarem quem segue a mesma ideologia para se apoiarem no confronto com o mesmo conflito interior. Posteriormente, estes grupos funcionam como incubadoras de extremistas nos círculos sociais, dentro da sua área social de influência (Silber e Bhatt 2007, 31).

Durante a fase de auto-identificação, a progressão ou gravitação em relação à ideologia salafista e a presença regular em mesquitas salafistas, são dois indicadores-chave que sugerem que a caminhada da radicalização é um processo em *continuum* (Silber e Bhatt 2007, 31).

Ao longo desta caminhada, os militantes salafistas assimilam algumas características típicas que os identificam, como o desprezo e o abandono de tudo o que se relaciona com a vida anterior; relacionam-se ou participam em grupos que partilham a mesma ideologia e assim reforçam a coesão grupal na dedicação ao salafismo; deixam de fumar, beber, jogar, e frequentar locais relacionados com o estilo de vida ocidental; usam o vestuário islâmico tradicional; deixam crescer a barba e envolvem-se com o activismo social e as questões da comunidade (Silber e Bhatt 2007, 31).

7.3. O doutrinamento

A fase de doutrinação é aquela em que o militante de forma progressiva intensifica a sua crença, e adopta totalmente a ideologia salafista *jihadista*. Nesta fase considera, sem qualquer dúvida, que as condições e as circunstâncias requerem a sua acção e apoio na defesa da causa salafista, ou seja, estamos na iminência da concretização de acções *jihadistas*, pelo que é necessária a presença de um *imã* ou líder espiritual que sancione e apoie as acções. Nesta fase, o aspecto fundamental é a aceitação de uma visão político-religiosa do mundo que justifica, legitima, incentiva e apoia a violência

contra tudo aquilo que não seja islâmico (*kufr*), incluindo os cidadãos ocidentais e os seus aliados, bem como os Muçulmanos com pensamento oposto à agenda extremista. (Silber e Bhatt 2007, 36).

A mudança radical no estilo de vida e o isolamento que se segue, criam um vácuo que exige ainda mais orientação sobre como construir uma nova vida e identidade que suporte a ideologia recém-descoberta e adquirida *jihad* (Silber e Bhatt 2007, 37).

Neste momento, os líderes espirituais desempenham um papel fundamental ao fornecerem orientações importantes sobre como viver cada detalhe da religião. Os *imãs* radicais assumem este papel desde a fase de auto-identificação, mas a sua influência é vital na fase de doutrinação, pois assumem a responsabilidade pelo desenvolvimento da dicotomia “nós” contra “eles” na designada guerra contra o Islão, e fornecem a justificação teológica e moral para a *jihad* (Silber e Bhatt 2007, 37).

Nesta etapa da radicalização existem dois indicadores-chave para se perceber o posicionamento do militante: a retirada ou abandono da mesquita e a politização de novas crenças. O abandono da mesquita, que serviu de incubadora de extremistas e contribuiu no processo de formação e radicalização, acontece quando os militantes imaginam a *jihad* como um objectivo em si mesmo, e neste sentido, a mesquita deixa de servir as suas necessidades de radicalização, ou consideram, que o nível de radicalização que atingiram supera o da mesquita (Silber e Bhatt 2007, 36).

Outro aspecto a considerar é quando um militante se focaliza na acção e vê a mesquita como uma ameaça potencial ao expor as suas intenções, até porque estas começaram a ser alvo de uma vigilância apertada após os atentados de 11 de Setembro de 2001 (Silber e Bhatt, 36).

Relativamente à politização de novas crenças, como estes militantes adquiriram novas identidades baseadas na ideologia salafista, começam a transferir esta visão radical para o mundo real. Nesta perspectiva, vêm e analisam os diversos conflitos globais através das lentes salafistas, como formas de ataques e conspirações contra o Islão e o mundo muçulmano. Assim, aquilo que era apenas uma ideologia transforma-se numa causa pessoal e passam a ver o mundo de uma forma dicotómica: de um lado, os crentes iluminados (os próprios salafistas) e do outro, os incrédulos ou infiéis (aqueles que não professam o salafismo), que consideram os seus arqui-inimigos (Silber e Bhatt 2007, 36).

O grupo assume um papel importante como facilitador do processo de abandono do anterior mundo secular e tudo aquilo que ele representa, passando a constituir a nova família do militante. Desta forma, o grupo substitui e supre qualquer necessidade de interacção com o mundo exterior formando uma célula coesa, baseada na partilha de uma identidade social, psicológica, ideológica e étnica (Silber e Bhatt 2007, 36-37).

Como já havíamos referido, a internet desempenha um papel importante durante todo o processo de radicalização. Neste processo, conforme os militantes vão progredindo, também evolui o modo como utilizam os recursos proporcionados pela internet (Silber e Bhatt 2007, 37).

Durante a fase de auto-identificação, a internet serve principalmente como fonte de informação sobre o Islão e de local de encontro e partilha com outros militantes online. Com a proliferação agressiva da agenda e da ideologia salafista *jihadista* torna-se quase impossível alguém conseguir evitar confrontar-se com esta interpretação do Islão (Silber e Bhatt 2007, 37).

Na fase de doutrinação os militantes auto-submetem-se a algo similar a “lavagens cerebrais” e dedicam o seu tempo no mundo cibernético, a sítios e salas de conversação (*chat rooms*) extremistas que reforçam as suas crenças, o seu compromisso e a legitimidade da causa. Deste modo, a internet torna-se uma “câmara de eco” virtual, funcionando como um acelerador no processo de radicalização e criando o caminho para a fase final da *jihadização*, em que os membros do grupo se desafiam e incentivam uns aos outros para passar à acção (Silber e Bhatt 2007, 37).

Actualmente, a internet é um recurso táctico de vital importância para a obtenção e difusão de instruções sobre a forma de operar, manusear e até manufacturar diversos tipos de armas, recolher informações sobre alvos potenciais, e fornecer justificações teológicas para os ataques e para as operações de martírio (Silber e Bhatt 2007, 37). O exemplo mais recente, foi a publicação da primeira revista em língua inglesa, denominada “Inspire”,¹²⁹ produzida e distribuída *online* pela filial da Al-Qaeda para a Península Arábica, sob a direcção de Anwar al Awlaki, um *imã* radicado no Iémen que nasceu nos EUA.

Os estabelecimentos prisionais também desempenham um papel importante no reforço da radicalização. As suas próprias características, como o ambiente isolado, a possibilidade de se gerar uma atmosfera que atraia os reclusos para a causa, a ausência de distrações no dia-a-dia, e a numerosa população juvenil descontente, fazem com que sejam um excelente e fértil terreno para a radicalização (Silber e Bhatt 2007, 39).

7.4. A *jihadização*

A *jihadização* é a fase em que os militantes de um grupo ou de uma célula aceitam e assumem o seu direito individual de participar na *jihad* e se consideram *mujahidin* ou *shahid* (mártir). Contudo,

¹²⁹ Já foram publicados cinco números da revista “Inspire”, os quais estão disponíveis em <http://publicintelligence.net/tag/inspire-magazine/>.

alguns elementos que chegam a esta fase, não desempenham nenhum acto violento (FBI 2006, 8-9; Silber e Bhatt 2007, 43).

Esta fase integra o planeamento operacional, onde se inclui toda a preparação para a acção *jihadista* que inclui a selecção do alvo, o financiamento e a formação de células operacionais e, poderá culminar na realização de um ataque terrorista ou numa operação de martírio. Nesta fase, a dinâmica de grupo desempenha um papel muito mais proeminente, pois enquanto nas fases anteriores, os membros do grupo podiam ser apenas conhecidos de encontros virtuais na internet, da universidade ou simplesmente amigos, na fase de *jihadização* o grupo torna-se muito mais sólido e coeso, sendo a lealdade o valor mais importante (FBI 2006, 8-9; Silber e Bhatt 2007, 43).

O “pensamento de grupo” funciona como um multiplicador de forças e, invariavelmente abre o caminho para a acção, a qual constitui o objectivo do grupo e, neste sentido, cada membro é desafiado a aceitar a *jihad* como uma obrigação individual. Este acto de aceitar o dever individual de participar na *jihad* é, pela sua própria natureza, uma decisão muito pessoal e subtil, senão mesmo imperceptível, porquanto, normalmente, a única forma de se saber se alguém já passou por este marcador, consiste na observação, *a posteriori*, das acções subsequentes (Silber e Bhatt 2007, 43).

Esta decisão acontece nalguns casos, pela procura individual da oportunidade de cumprir a obrigação da *jihad*, enquanto noutros, é o grupo que decide em conjunto, quem vai executar a missão. Se objectivo do grupo é a realização de um ataque, o próximo passo será a selecção de potenciais alvos e o planeamento operacional. Embora o compromisso de aceitar a *jihad* seja uma escolha individual, a decisão do ataque é determinada e conduzida pelo grupo que também escolhe o *modus operandi* a empregar. Contudo, o objectivo em qualquer ataque é sempre o mesmo e, consiste na punição do Ocidente, até conseguirem derrubar a sua ordem democrática e restabelecer o Califado e a *Sharia* (Silber e Bhatt 2007, 43).

É importante salientar que enquanto as outras fases da radicalização podem decorrer, gradualmente, durante dois ou três anos, é na fase de *jihadização* que se define e decide o ataque, podendo este ocorrer rapidamente e com poucos sinais de aviso, chegando nalguns casos, a ser executado num prazo inferior a duas semanas. Esta fase pode ser subdividida em várias etapas, as quais podem ocorrer, não necessariamente de forma sequencial e com os seguintes indicadores (Silber e Bhatt 2007, 43):

- Quando um militante de uma célula *jihadista* decide aceitar/praticar a *jihad* procura uma oportunidade para catalisar a sua decisão e concretizar a missão.

- As viagens ao exterior, realizadas normalmente pelos líderes destas células, a campos de treino de militantes *jihadistas* no Iraque, Líbano, Paquistão, Afeganistão, Caxemira, e Somália, frequentemente contribuem para a decisão de um ataque *jihadista*, pois são eles que dão o impulso definitivo para a acção do grupo.

Relativamente à formação e preparação dos militantes de uma célula *jihadista* que decide passar à acção e realizar a *jihad*, estes começam por se isolar cada vez mais, passando a confiar apenas nos membros do grupo, reforçando a sua coesão e a disciplina interna. Normalmente, nesta fase, realizam todas as suas actividades em conjunto, principalmente actividades ao ar livre, como campismo, *rafting*, jogos de *paintball*, tiro ao alvo e simulações de manobras militares, que ajudam a definir os papéis e as capacidades de cada militante, assim como solidificam a coesão e o espírito de corpo do grupo que são vitais para a realização de um ataque bem coordenado e sucedido (Silber e Bhatt 2007, 43).

Contudo, como estas acções normalmente terminam com a vida dos seus autores, requerem um esforço permanente para a concretização da missão. Para a realização de operações de martírio, um dos requisitos críticos para o seu sucesso, é a convicção profunda e sem hesitações, dos militantes que se vão transformar em mártires, dando a sua vida em prol do Islão e da causa salafista. Esta convicção é especialmente difícil de manter no ambiente ocidental, predominantemente secular, onde se valoriza a vida, o conforto e a prosperidade como objectivos de vida, ao invés do suicídio (Silber e Bhatt 2007, 44-45).

Mas cada ser humano é um caso único e, os membros destas células, apesar do seu compromisso individual com a *jihad*, necessitam por vezes, de reforço psicológico adicional, o qual pode ser fornecido através da internet, concretamente, em *sites* extremistas, salas de conversação e fóruns *online*, assim como blogues, onde os militantes encontram apoio para aliviar fobias e receios e obtêm o sancionamento teológico necessário para a realização das acções (Silber e Bhatt 2007, 44-45).

Os vídeos *jihadistas* ajudam os militantes, a glorificar e imortalizar a sua morte na *jihad* como um destino inevitável, transmitindo o testamento do terrorista suicida, onde este renova os seus votos extremistas, assegurando que a sua morte tem um sentido e a sua família continuará a ser honrada e admirada. Simultaneamente, funcionam como meios de propaganda, ao difundirem a ideologia salafista *jihadista* e promoverem a atracção de novos militantes (Silber e Bhatt 2007, 44-45).

Finalizamos este capítulo sobre a radicalização, para salientar que apesar dos vários milhões de Muçulmanos que vivem na Europa rejeitam parcialmente o estilo de vida ocidental, apenas uma minoria milita e apoia os grupos radicais e hostis ao Ocidente (Waldmann et al., *in* Ranstorp 2010, 61).

Contudo, o que poderá constituir um dilema de segurança delicado para a Europa, é se as redes radicais que existem nas franjas das sociedades europeias forem reforçadas e apoiadas pela juventude muçulmana, desorientada, desenraizada e marginalizada, principalmente devido à situação social, económica e financeira que actualmente vários países europeus enfrentam, conjugado com as incertezas geopolíticas geradas pelas revoltas no Norte de África e no Médio Oriente, poderão despoletar campanhas em defesa do Islão salafista no contexto europeu que despertem sentimentos de apoio e solidariedade, um pouco por todo o lado. Este objectivo poderá levar ao questionamento sobre o Estado de Direito na Europa e a sua transformação numa espécie de Estado islâmico (Waldmann et al., *in* Ranstorp 2010, 62-63), que seria a génese da implementação tão desejado Califado pan-islâmico pelos salafistas.

8.A ACOMODAÇÃO DO ISLÃO EM QUATRO ESTADOS EUROPEUS

A população muçulmana que vive na Europa, como já referimos, é composta por um mosaico diversificado e complexo de comunidades e organizações que resultam da evolução da conjuntura histórica do continente e da diversidade geográfica e étnica dos fluxos migratórios, assim como das diversas idiossincrasias, inerentes à sua heterogeneidade étnica, cultural e nacional, o estatuto sócio-económico e os níveis de integração e antagonismo social e político destes grupos (Pinto 2006, 199).

A esta realidade social, agregam-se os Muçulmanos que não seguem nem praticam os preceitos do Islão, designados “muçulmanos sociológicos”, porquanto não organizam a sua vida segundo os preceitos religiosos, nem estão filiados em instituições islâmicas, contudo, revêem-se nas tradições dos seus países de origem (Pinto 2006, 15).

Neste universo, as diversas comunidades islâmicas têm uma característica identitária comum: a partilha de uma identidade religiosa comum e o sentimento de pertença à *Ummah*. A comunidade transnacional dos crentes transcende as fronteiras e as diversas heterogeneidades e idiossincrasias, para unir todos aqueles que se submetem a *Allah* (Pinto 2006, 199).

A grande vaga migratória de Muçulmanos para o velho continente, surgiu após a 2ª Guerra Mundial, direccionada prioritariamente para os países industrializados da Europa Ocidental que desfrutavam de franco crescimento económico e iniciavam a sua reconstrução, pelo que necessitavam de muita mão-de-obra. Esta realidade vigorou até ao início dos anos 1970, quando o crescimento económico começou a abrandar e, eclodiu a crise petrolífera de 1973, na sequência da guerra israelo-árabe (também conhecida por Guerra do *Yom Kippur*). Seguiu-se uma retracção que originou uma recessão económica e interrompeu o fluxo migratório planeado para a Europa (Fetzer e Soper 2005, 2-3; Coimbra, *in* Pinto 2006, 19-20).

Em 1990, viviam na Europa aproximadamente 29,6 milhões de Muçulmanos que aumentaram para 44,1 milhões em 2010 (PEW 2011, 130). As previsões estimam que possam ultrapassar os 58 milhões até 2030 e, as comunidades muçulmanas poderão representar mais de 10% da população total, em dez países europeus (PEW 2011, 130): Kosovo 93,5%; Albânia 83,2%; Bósnia e Herzegovina 42,7%; República da Macedónia 40,3%; Montenegro 21,5%; Bulgária 15,7%; Rússia 14,4%; Geórgia 11,5%; França 10,3% e Bélgica 10,2%.

Segundo o economista Philippe Legrain, vivem na Europa ocidental cerca de 15 milhões de Muçulmanos, embora não seja possível quantificar o seu número, por diversas razões. Contudo, o Islão representa a maior minoria religiosa na Europa (Legrain 2007, 293).

Alguns referem que vivem mais de 6 milhões de Muçulmanos em França, representando cerca de 10% da população, embora outros afirmem que o seu número não ultrapassa os 2,5 milhões (Legrain 2007, 293).

Do mesmo modo, estima-se que residam cerca de 3,1 milhões de Muçulmanos na Alemanha, totalizando cerca de 3,7% da população e na Grã-Bretanha serão aproximadamente 1,5 milhões, representando 2,5% da população. Na Itália vivem cerca de 1,4 milhões, perfazendo cerca de 2,4% da população e 500.000 em Espanha, totalizando 1,2%. Na Holanda, estima-se que cerca de 5,4% da população holandesa seja Muçulmana, num total de 870.000 cidadãos, enquanto na Bélgica serão cerca de 3,6% dos belgas, na Suécia e na Suíça serão 3,1%, e na Dinamarca cerca de 3% (Legrain 2007, 293).

Relativamente ao universo de emigrantes muçulmanos residentes na Europa, Philippe Legrain refere que a maioria veio das antigas colónias, e integram a classe trabalhadora mais desfavorecida e pobre, ao invés dos Muçulmanos que emigraram para os EUA, os quais tendem a ser prósperos e pertencem à classe média (Legrain 2007, 294).

Sobre este panorama demográfico e sociológico da Europa, os dados confirmam perfeitamente a afirmação de Maria do Céu Pinto: “a Europa tornou-se ‘terra do Islão’, devido à sua presença na Europa Ocidental” (Pinto, *in* Moreira (coord.) 2004, 448). Deste modo, analisaremos de forma sumária os processos de integração ou acomodação das comunidades muçulmanas nos três países que albergam quase metade dos Muçulmanos na Europa: França, Espanha e Reino Unido, bem como uma breve análise sobre o panorama português.

8.1. O Islão em França

Os ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, emergiram com a Revolução de 1789 em França e, desde então constituem a divisa nacional da França que se define como um Estado republicano e laico.

Joel Fetzer e Christopher Soper salientam que a República Francesa, pratica uma política de acomodação estatal das práticas religiosas, governada sobretudo pelo princípio da *laïcité* ou laicidade¹³⁰ (a qual tem uma longa tradição e remonta ao período jacobino da Revolução Francesa que aboliu a

¹³⁰ A *laïcité* é um produto do Iluminismo francês do século XVIII que, pretendia não só “a remoção do clero da esfera política, como a difusão de uma educação laica da população (subtraindo-lhe também essa área tradicionalmente a cargo das instituições religiosas) e a sua participação nos domínios público e político” (Fernandes 2006, 94-95).

monarquia absoluta). Representa uma nítida separação entre o poder político e o poder religioso, cujo suporte político e jurídico, reside numa lei publicada em 9 de Dezembro de 1905 que determinou a separação entre a Igreja e o Estado e proibiu a realização de censos e estatísticas confessionais, o que dificulta as estimativas sobre quantos Muçulmanos vivem no hexágono (Fetzer e Soper 2005, 69-70; Fernandes 2006, 100-101; Coimbra, *in* Pinto 2006, 23-24).

Actualmente, as diversas interpretações da laicidade podem ser divididas em duas grandes categorias. Uma mais rigorosa (*strict*, também designada militante ou fechada) e outra mais suave (*soft*, também designada plural ou aberta). Cada uma destas categorias contém por sua vez, várias subcategorias que englobam diversos sectores da sociedade francesa (Fetzer e Soper 2005, 73).

Os apoiantes da versão mais rigorosa da *laïcité* são as feministas, a esquerda republicana, e os maiores sindicatos de professores (Berguin e Gastaut, *in* Fetzer e Soper 2005, 73). Preconizam que, se alguém é ateu ou acredita em Deus, o assunto é do foro pessoal e privado, no qual o Estado não se deve intrometer (Peña-Ruiz, *in* Fetzer e Soper 2005, 73).

Contudo, em público, a religiosidade individual enfrenta mais restrições. Nos serviços públicos, os crentes não podem exteriorizar a sua crença religiosa, nem rezar em público. Também não podem recusar comer determinados alimentos num restaurante ou num bar, usar vestuário ou adereços religiosos (como distintivos ou jóias fora de casa), porque violam os preceitos da laicidade mais rigorosa (Jézéquel, *in* Fetzer e Soper 2005, 73).

A versão *soft* da *laïcité* inclui entre os seus defensores, a “esquerda multicultural” (*gauche plurielle*), alguns líderes cristãos e judeus, a maioria dos Muçulmanos franceses e dos defensores dos Direitos Humanos (Jelloun; Gastaut e Seksig, *in* Fetzer e Soper 2005, 74).

Neste sentido, defendem que o Estado deve respeitar todas as crenças religiosas e promover a liberdade religiosa. Para isso, poderá financiar escolas religiosas privadas e estimular publicamente a compreensão e o diálogo inter-religioso, entre os diferentes grupos religiosos, mesmo nas escolas públicas. Este desiderato está em consonância, com a decisão do Conselho de Estado, de 27 de Novembro de 1989 que, considerou a liberdade religiosa dos estudantes, nomeadamente, “o seu direito de expressar, ou manifestar as suas crenças religiosas em instituições de ensino”, enquanto os alunos “respeitem o pluralismo e a liberdade dos outros” (Jézéquel, *in* Fetzer e Soper 2005, 74).

Perante esta dicotomia, muitos partidários da laicidade suave acusam os defensores da versão mais rigorosa, de tentarem fazer da laicidade secularista a “religião de Estado” em França (Gastaut, *in* Fetzer e Soper 2005, 74).

Relativamente à demografia, a França metropolitana tem uma população de 62.814,233 habitantes (estimativa para Julho de 2011), vivendo cerca de 85% em ambiente urbano.¹³¹

Estima-se que a França seja o país europeu com a maior comunidade muçulmana da Europa. Em 2010, de acordo com o Centro de Estudos de Sondagens PEW, os Muçulmanos representavam cerca de 7,5% da população, mas em 2030 deverão constituir 10,35% (PEW 2011, 130), constituindo a segunda maior religião do país (Coimbra, *in* Pinto 2006, 17).

Segundo Teixeira Fernandes, a França também possui a maior comunidade, de Muçulmanos sociológicos, da Europa Ocidental (Fernandes 2006, 100).

Relativamente à demografia e concretamente à taxa de fertilidade, no período compreendido entre 2005 e 2010, a população muçulmana teve uma taxa de natalidade de 2,8% e a não-Muçulmana 1,9%. Estima-se que durante o período entre 2025 e 2030, a taxa de natalidade muçulmana diminua para 2,4%, e a não-Muçulmana se mantenha em 1,9% (PEW 2011, 131).

Numa breve resenha do panorama migratório para França, podemos referir que a eclosão da Primeira Guerra Mundial, originou a primeira vaga significativa de Muçulmanos para o hexágono, na sua maioria homens, destinados a laborar na indústria relacionada com o esforço de guerra. Muitos serviram no exército francês (173.000 argelinos, 80.000 tunisinos e 45.000 marroquinos) que pelo seu esforço, coragem e abnegação em combate, motivaram a França, em forma de gratidão a autorizar em 1920, a construção da Grande Mesquita de Paris (Fetzer e Soper 2005, 63; Fernandes 2006, 98; Coimbra, *in* Pinto 2006, 19 e 24).

No período pós-guerra, a necessidade e a procura de mão-de-obra para a reconstrução, originou o aumento do fluxo migratório que perdurou durante a Segunda Guerra Mundial. Esta necessidade acentuou-se com o fim da guerra, onde o esforço de reconstrução conjugado com o crescimento económico, nos anos 1950 e 1960, exigiu muita mão-de-obra, sobretudo pouco qualificada. Durante a vigência do plano delineado por Jean Monnet, foram necessários cerca de 200 mil trabalhadores oriundos das colónias francesas, nomeadamente homens solteiros do Magrebe, com baixas qualificações e prontos a efectuar qualquer tarefa. Após os anos 1960, migraram para França, outros povos de África, Balcãs, Turquia e da região Indiana (Fetzer e Soper 2005, 63-64; Fernandes 2006, 98; Coimbra, *in* Pinto 2006, 19).

Durante os anos 1970, o governo francês decidiu interromper a emigração planeada de trabalhadores estrangeiros, assim como ofereceu incentivos aos imigrantes para regressarem aos seus

¹³¹ Para mais informação cf. France. CIA World Factbook. 2011. Central Intelligence Agency. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fr.html> (consultado em 25/05/2011).

países de origem, devido a uma conjugação de factores: em 1971 terminou o sistema monetário internacional, tal como fora instituído em Bretton Woods; em 1973, houve um boicote de petróleo (Fernandes 2006, 99) seguido por uma recessão económica que aumentou o desemprego. Quando Valéry Giscard d'Estaing assumiu a Presidência da República, tentou proibir o reagrupamento familiar, mas tal intenção foi vetada pelo Conselho de Estado (Fetzer e Soper, 64; Fernandes, 99; Coimbra, *in* Pinto 2006, 20).

Estas medidas restritivas, ao contrário do pretendido pelo governo francês, motivaram os imigrantes a sedentarizarem-se e, deste modo reuniram as suas famílias em França, o que produziu algumas alterações sociológicas significativas. A imigração, fora prevista e planeada, inicialmente, para trabalhadores individuais que permaneceriam durante um determinado período de tempo e depois regressariam aos seus países de origem. Contudo, com o reagrupamento familiar, as famílias sedentarizaram-se, confrontando a França com um novo dilema, relacionado com a integração de Muçulmanos, de todas as idades e formações, num país que até então, fora predominantemente católico, iniciando-se o processo de construção do Islão em França (Fetzer e Soper 2005, 64-65; Fernandes 2006, 99; Coimbra, *in* Pinto 2006, 20).

Apesar do histórico de confrontos e rupturas, entre o Estado laico e a Igreja Católica, a nova realidade demográfica e sociológica que emergiu e se desenvolveu em França, atingiu o auge em Outubro de 1989,¹³² com o despertar simbólico de uma nova frente de confrontação, materializando-se na proibição do uso do véu islâmico (*foulard, hijab ou tchador*) em locais públicos. Este dilema teve o seu início na escola de Creil, situada na região norte de Paris e, colocou na agenda política, a relação entre a laicidade do Estado, os limites da liberdade e sobretudo da identidade religiosa (Fetzer e Soper 2005, 78; Fernandes 2006, 101; Coimbra, *in* Pinto 2006, 23).

Este prolongamento do confronto político-cultural, conhecido como *affaire du foulard*, foi aproveitado pelos Muçulmanos fundamentalistas e radicais, mas sobretudo pelos islamistas que cavalgaram esta onda de confronto, alertando para a consciência identitária de pertença à *Ummah*, o que gerou choques culturais e até xenófobos. Esta situação, motivou a França a legislar e implementar a Lei n.º 2004-228, de 15 de Março. Esta norma proibiu o uso de vestuário e símbolos pelos alunos que, de uma forma ostensiva identificassem o seu credo religioso, aplicando-se a todas as confissões religiosas (Fernandes 2006, 101).

Em 13 de Julho de 2010, a Assembleia Nacional Francesa, aprovou uma lei que proíbe o uso de roupas destinadas a ocultar a face em espaços públicos, punindo com uma coima ou até uma pena de

¹³² Ano em que se comemorou o duplo centenário da Revolução Francesa de 1789.

prisão os infractores. Esta lei, apesar de não mencionar nenhuma comunidade ou religião específica, era do conhecimento comum que visava principalmente os Muçulmanos (Ismail 2010, 47-55).

Mas também sobre este assunto, as duas versões da *laïcité* são antagónicas. Por um lado, os opositores do uso do véu islâmico são adeptos da laicidade rigorosa, enquanto os que defendem o uso do véu, são adeptos da laicidade suave (Fetzer e Soper 2005, 78).

A Ministra da Justiça Michèle Alliot-Marie, apresentou este projecto de lei no parlamento, argumentando em defesa desta legislação que se alguém for forçado a usar estas peças de vestuário muçulmano, “equivale a ser separado da sociedade e rejeitar o próprio espírito da República Francesa, que se baseia na vontade de viver em conjunto”. O Presidente Nicolas Sarkozy foi ainda mais directo, afirmando que “a burca não é bem-vinda em França porque é contrária aos valores e aos ideais que temos da dignidade da mulher” (Ismail 2010, 47-55).

A proibição do véu era uma intenção legislativa, do Presidente Sarkozy desde 2009, tendo sido proibido o seu uso no espaço público, através da norma referida em 11 de Abril de 2011. Para Timothy Garton Ash, esta proibição não é necessária, pois considera-a anti-democrática e até contraproducente. E nesta perspectiva, não aconselha que o exemplo francês seja seguido e que, a própria França, deve reflectir e voltar atrás (Garton Ash 2011).¹³³

Também o Comissário dos Direitos Humanos do Conselho da Europa, Thomas Hammarberg, defende a liberdade das mulheres usarem a burca, pois “devem ser livres para escolher como se vestir, sem a interferência das suas comunidades ou autoridades”, e nesta perspectiva considera que devemos “condenar” a obrigação de usar a burca, mas acredita que “proibir o vestuário é mais errado” (El Pais 2010). Este Comissário, também colocou algumas reservas, acerca desta norma proibitiva ser compatível com a Convenção Europeia dos Direitos do Homem, pois a referida carta defende a preservação do direito à privacidade e à liberdade de crença religiosa, acrescentando também que os defensores desta norma ainda “não demonstraram que a burca mine a democracia, a segurança ou a ordem pública” (El Pais 2010).

Sobre este assunto, a Assembleia do Conselho da Europa, aprovou em 23 de Junho de 2010, quase por unanimidade, a resolução 1743/2010, intitulada “Islão, Islamismo e Islamofobia na

¹³³ Em 23 de Julho de 2011, entrou em vigor na Bélgica uma lei que proíbe o uso do véu islâmico (incluindo a *burca* e o *niqab*) passando a ser o segundo país da UE, a seguir à França, a interditar esta peça de vestuário (JN 2011, 35). Uma comissão parlamentar italiana aprovou em 02/08/2011 um projecto de lei apresentado pela deputada Souad Sbai, de origem marroquina, que prevê a interdição da *burca* e do *niqab* em lugares públicos. Este diploma legal que segundo a sua autora pretende defender “as mulheres privadas dos seus direitos e obrigadas à segregação”, será votado em plenário em Setembro do corrente ano (Lusa/DN 2011).

Europa”,¹³⁴ que entre outras coisas, desaconselhou a proibição total dos véus usados pelas Muçulmanas, excepto o véu integral por razões de segurança (Benito 2010).

Esta resolução refere que a utilização de lenços pelas mulheres, não é mencionada nos textos que inspiraram as normas muçulmanas. Também deixa claro que resultam de tradições e costumes locais ou tribais, os quais podem constituir “uma ameaça à dignidade e à liberdade das mulheres”. O documento salienta também que nenhuma religião está acima dos Direitos Humanos, mas no entanto, a proibição total, vai contra a liberdade das mulheres se vestirem como querem, ou usarem os seus símbolos religiosos (Benito 2010).

Apesar desta medida legislativa não ser consensual e levantar muitas objecções, quer em França quer noutros países, uma sondagem realizada entre 7 de Abril e 8 de Maio de 2010, pelo *PEW Research Center's Global Attitudes Project*, concluiu que 82% dos franceses defendiam a proibição das mulheres muçulmanas usarem o véu integral no espaço público, enquanto 17% reprovaram a lei (PEW 2010).

O mesmo estudo concluiu que a opinião favorável à proibição do véu integral no espaço público, também se verificava em vários países europeus: 71% na Alemanha, 62% na Grã-Bretanha e 59% em Espanha. Em contraste, 65% dos americanos inquiridos no estudo, manifestaram-se contra a proibição das Muçulmanas usarem o véu integral em locais públicos, enquanto 28% concordaram com a proibição (PEW 2010).

Esta realidade, bem como as políticas de identidade e os medos que lhe estão subjacentes, para Zachary Shore, constituem o combustível que alimenta e intensifica, os “debates sobre questões aparentemente tão inócuas”, como a publicação das caricaturas de Maomé ou o uso do lenço islâmico pelas Muçulmanas (Shore 2007, 92).

A forma como é exercida a pressão social pelos islamistas, nas comunidades suburbanas das grandes metrópoles francesas, sobre o uso do véu pelas jovens muçulmanas, é ilustrada por Shore, com o exemplo paradigmático de Samira Bellil, uma jovem de treze anos que vivia nos subúrbios de Paris e trajava como qualquer jovem ocidental da sua idade. Bellil não usava o tradicional véu islâmico e, por conseguinte, era vítima habitual de escárnio e até de agressões masculinas, chegando a ser violada (Shore 2007, 98).

Confrontada com esta realidade, a jovem Samira, para evitar ser repudiada pelos jovens da sua comunidade, aproximou-se de um jovem líder de um grupo local e, tornou-se uma *fille à cave* (rapariga

¹³⁴ Para mais informação cf. <http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/ERES1743.htm>.

da cave), passando a ser tratada como um objecto e sendo alvo de sucessivas violações e espancamentos, pelos membros masculinos do grupo (Shore 2007, 98-99).

Esta pressão que muitas Muçulmanas viveram (e outras ainda enfrentam, mesmo em países ocidentais), devido à incapacidade ou falta de motivação para intervir das autoridades francesas, motivou a revolta de várias jovens, vítimas de violação que se organizaram em 2002, num movimento para despertar a atenção do país para esta realidade, denominado “Ni Putes, Ni Soumises” (Nem Putas, nem Criadas).¹³⁵ As acções desta, entre outras organizações, alertaram os franceses para uma realidade obscura e difusa (a que se pode acrescentar a mutilação genital feminina¹³⁶ e os crimes de honra) que se passa em pleno coração da França, onde as jovens muçulmanas apenas usam o véu, para evitar serem assediadas ou violadas, o que transforma o véu islâmico num símbolo de opressão (Shore 2007, 99).

Ainda sobre a problemática do véu, o trajecto pessoal da iraniana Chahdortt Djavann¹³⁷ é exemplar, pois viveu dez anos no Irão, sob a pressão do véu, entre os treze e os vinte e três anos. Posteriormente, transmitiu-nos a sua experiência e a revolta que tal vivência lhe proporcionou, salientando que “quem nasceu em países democráticos, não pode avaliar até que ponto os direitos que lhes parecem absolutamente naturais, são inimagináveis para quem vive nas teocracias islâmicas” (Djavann 2004, 6).

Para esta iraniana, o véu “recorda uma das proibições fundamentais do Islão, o corpo feminino” (Djavann 2004, 16), servindo para esconder as características físicas, psicológicas, sentimentais e afectivas das Muçulmanas, como descreve neste texto (Djavann 2004, 8-9):

“ (...) Entre os Muçulmanos, uma rapariga é uma vergonha desde o seu nascimento, uma vergonha que tem de ser dissimulada, porque não é uma criança do sexo masculino. É o resultado de uma incapacidade, de impotência, de inferioridade. É o corpo de delito potencial. Antes do casamento, em toda e qualquer tentativa de natureza sexual por parte do homem a culpa é dela. Ela é o objecto potencial de violação, de pecado, de incesto, de roubo até, dado que os homens podem roubar-lhe o pudor com um simples olhar. Em resumo, ela é culpada porque desperta o desejo, também ele culpável, no homem. Uma

¹³⁵ Para mais informação sobre a organização “Ni Putes, Ni Soumises”, cf. <http://www.npns.fr/>.

¹³⁶ A MGF apesar de não ser uma tradição islâmica é vulgarmente praticada em alguns países muçulmanos. O procedimento é geralmente efectuado pelas mulheres mais velhas da aldeia ou da comunidade, em jovens entre os quatro e os catorze anos, as quais são agarradas, abrem-lhes as pernas e, com um objecto cortante (faca, tesoura, lâmina, tampa de uma lata ou de um vidro partido), cortam-lhes total ou parcialmente o clitóris, o que provoca danos graves e por vezes a morte. As complicações iniciais da MGF englobam dores intensas, retenção de urina, choque, hemorragias e infecções, sendo estes dois últimos sintomas, frequentemente fatais. Os efeitos a longo prazo incluem quistos, abscessos, cicatrizes, danos na uretra, dificuldades no parto e disfunção sexual. O impacto psicológico, todavia, é incalculável (Shore 2007, 104).

¹³⁷ Chahdortt Djavann nasceu em 1967, no Irão. Após a Revolução Islâmica de 1979, liderada por Khomeiny, fugiu para França, tendo estudado Antropologia em Paris, onde vive.

rapariga representa uma ameaça permanente para os dogmas e a moral islâmica. É o objecto potencial do crime, reprimida pelo pai ou pelos irmãos para lavarem a honra manchada. Porque a honra dos homens muçulmanos lava-se com o sangue das raparigas! (...) ”

Chahdortt Djavann, descreve a finalidade e a importância que é atribuída ao véu islâmico pelos islamistas, relacionando-o com aquilo que esconde, dissimula ou protege (Djavann 2004, 13). O véu constitui um símbolo do sistema islamista, sobre o qual pode ser edificada uma sociedade islamista, significando que “o Islão pode existir sem o véu das mulheres, mas o sistema islamista não pode existir sem o véu” (Djavann 2005, 21).

Para esta antropóloga, o uso do véu constitui “o emblema, a bandeira e a chave do sistema islamista” (Djavann 2005, 21).

Na cultura islâmica, “a construção da identidade feminina assenta em *Hojb* e *Hayâ* e a identidade masculina em *Nâmous* e *Qeyrat*”. Estas palavras, plenas de significado, difundem o peso da tradição e os atributos inerentes a cada género, os quais são transmitidos, de geração em geração, ao longo do tempo (Djavann 2004, 13).

A tradução por aproximação dos termos *Hojb* e *Hayâ*, segundo Djavann, significam o pudor e a vergonha da mulher, enquanto *Nâmous* e *Qeyrat*, representam a honra e o zelo do homem. Chahdortt Djavann enfatiza que *Nâmous* significa a honra sexual do homem, algo que deve ser salvaguardado do olhar dos outros homens e de qualquer olhar ilícito, constituindo um exclusivo de cada Muçulmano (Djavann 2004, 13).

Neste sentido, o *Nâmous* representa e simboliza algo que deve ser protegido e dissimulado na intimidade, funcionando o véu como a defesa e a protecção da honra do homem muçulmano, o que é salvaguardado pelo género feminino da família ou do clã (mãe, mulher, irmã e filha). Esta realidade, potencia a emergência de algo similar a uma dependência psíquica no género masculino, porque os fundamentos da sua identidade se inter-relacionam com o véu feminino (Djavann 2004, 13-14).

O *Qeyrat* (zelo) simboliza a virilidade e a capacidade masculina. Para preservar o *Nâmous*, como já referimos, é o corpo feminino que assegura a honra sexual do homem, o que tem implicações na identidade e na honra masculina. Assim, nas sociedades ou comunidades islâmicas, o simples facto, de um elemento feminino circular em público, sem usar véu, pode desestruturar a identidade masculina (Djavann 2004, 14).

Continuando esta explicação, Djavann diz-nos que para o género feminino *Hojb* e *Hayã*, significam o seu pudor e a sua vergonha, constituindo “os pilares e a personificação da honra e do zelo do homem muçulmano” (Djavann 2004, 14). Segundo este prisma, quanto mais envergonhada e púdica for uma mulher, mais honra e zelo tem o género masculino da sua família (pai, irmãos e marido) ou o seu clã (Djavann 2004, 14).

Deste modo, a honra e o zelo de qualquer homem muçulmano, dependem do uso do véu pela mulher. Isto significa que qualquer tentativa de aproximação entre os dois géneros desonra o homem e, nesta óptica, Chahdortt Djavann considera que “a construção da identidade masculina entre os Muçulmanos é tributária do pudor e da vergonha da mulher” (Djavann 2004, 14-15).

Esta construção identitária é produzida e transmitida desde tenra idade pelas progenitoras, salientando que a sua existência constitui uma ameaça permanente para os rapazes e para os homens, pois uma pequena visão de uma parte do seu corpo ou dos seus cabelos, pode-os perturbar e descontrolar. Esta realidade social e cultural, segundo Djavann, é mais acentuada nas sociedades mais tradicionais, onde estes dogmas são reproduzidos e transmitidos, de geração em geração, e após serem interiorizados, perpetuam este *status quo* (Djavann 2004, 17).

Esta autora recorda que “no Islão a desvalorização jurídica e social da mulher, nomeadamente a sua sujeição à tutela masculina, releva do seu estatuto de objecto sexual e esse estatuto tem origem no Alcorão”. Na maioria dos países muçulmanos e de acordo com as leis islâmicas, “a mulher precisa de autorização do homem (a quem foi confiada a sua tutela para sair do país), isto é, da autorização do marido ou, no caso de não ter marido, do pai, do irmão ou do tio” (Djavann 2004, 21).

Djavann sublinha que “as mulheres adquirem um valor de mercadoria, tornam-se objectos de valor e de troca entre os homens” (Djavann 2005, 27). Com este argumento, sublinha que “a mulher é o bem cujo destino pertence àquele que a possui”. Fazendo uma comparação, com a evolução das sociedades ao longo dos tempos, das mais primitivas às mais modernas, Djavann refere que todas “assentavam na troca de bens”, e nesta lógica, considera que as “mulheres são objectos de trocas, em torno das quais, a sociedade islamista se constrói”, e se estrutura. Isto significa que “a mulher é o primeiro bem que o homem muçulmano, pai, irmão ou marido possui” (Djavann 2004, 28).

Mas, a *Sharia* é ainda mais restritiva ao determinar que “uma mulher não tem o direito de sair do domicílio conjugal, sem autorização do marido ou de quem a tutela”, pois considera que “a mulher nunca é considerada uma pessoa inteira”. Refere como exemplo que no Irão após 1998, mesmo as mulheres adultas, não tinham o direito de viajar sozinhas entre duas povoações (Djavann 2004, 21).

Pelo exposto e, continuando a citar Chahdortt Djavann, o véu representa “o melhor instrumento de proselitismo islamista”, assim como “é o garante das leis islâmicas” (Djavann 2005, 29).

Nas três religiões monoteístas, o véu simbolizou ao longo dos tempos a inferioridade das mulheres, mas sob o domínio islamista, representa “a ambição de um sistema ideológico que gostariam de impor na Europa, com as suas regras específicas” (Djavann 2005, 31).

Na sua essência o sistema ideológico-teológico islamista, “recusa ao Estado e aos poderes públicos, o direito de intervir nos assuntos que considera religiosos, mas pretende impor-lhe as suas regras e normas, no espaço público”. Esta realidade, a concretizar-se, implicaria alterações de comportamento e, sobretudo, exerceria uma enorme pressão sobre o sistema de ensino, a prática desportiva e a educação física, a sexualidade e o casamento, bem como a prática da medicina e de cuidados de saúde, e os demais serviços públicos prestados à sociedade (Djavann 2005, 31).

Este conflito, continua vivo e muito intenso em França, porque sendo a educação o mecanismo por excelência, que o Estado moderno tem ao seu dispor para agir e influenciar a identidade nacional, o interesse pelo que se passa nas salas de aula, não poderá ser uma questão menor. Neste sentido, o Estado francês assume o controlo total sobre o sistema de educação, apesar da oposição movida pelos movimentos e organizações islamistas (Shore 2007, 98).

Zachary Shore ilustrou esta problemática, citando Max Weber: “o Estado moderno deve controlar os meios de violência (as forças armadas, a força policial e outros instrumentos de coerção física) de forma a manter o seu poder”. Ainda nesta perspectiva, Shore cita Ernest Gellner, referindo que este actualizou a máxima de Weber, afirmando: “o monopólio da educação legítima é hoje mais importante, mais central, do que o monopólio da violência legítima” (Shore 2007, 98).

Mas, como argumenta Chahdortt Djavann, a proibição do uso do véu entre menores, na escola ou fora dela, não deve ser imposto em nome da *laïcité*, mas na defesa dos Direitos Humanos e na protecção de menores (Djavann 2004, 25). Por outro lado, o uso e a proliferação do véu, significa a não-integração, a rejeição dos valores ocidentais, da emancipação das mulheres e da igualdade de géneros (Djavann 2005, 39).

Pelo exposto, a França pode ser considerada o paradigma de um país integracionista, por excelência, sendo pouco propícia à acomodação das práticas religiosas muçulmanas, ou outras, como se constata pelo facto de não existir uma única escola islâmica financiada pelo Estado, na França metropolitana, o que contrasta, com o multiculturalismo vigente na Grã-Bretanha (Coimbra, *in* Pinto 2006, 34). Contudo, o que caracteriza verdadeiramente a essência política da República Francesa, é a

laïcité, a qual predomina nas relações entre o Estado e a Igreja (Fetzer e Soper 2005, 85 e 97; Coimbra, *in* Pinto 2006, 34).

8.2. O Islão no Reino Unido

O Reino Unido tem actualmente uma população de 62.698,362 habitantes (estimativa para Julho de 2011), vivendo cerca de 80% em ambiente urbano (dados de 2010). De acordo com os censos de 2001, as comunidades cristãs são amplamente maioritárias (Anglicana, Católica Romana, Presbiterianos e Metodistas) totalizando 71,6%, seguindo-se as muçulmanas com 2,7%, e as hindus com 1%.¹³⁸

Em 2010, segundo estimativas do Centro de Estudos de Sondagens PEW, a comunidade muçulmana que vivia no Reino Unido representava 4,6% da população. Pela tendência actual, poderá aumentar 3,3%, totalizando cerca de 8,2% da população britânica em 2030 (PEW 2011, 130).

Quanto à demografia e à taxa de fertilidade no Reino Unido, no período compreendido entre 2005 e 2010, a população muçulmana apresentou uma taxa de natalidade de 3,0%, enquanto a não-Muçulmana foi de 1,8%. Estima-se que entre 2025 e 2030, a taxa de natalidade muçulmana diminua para 2,5% e a não-Muçulmana permaneça em 1,8% (PEW 2011, 131).

Outro aspecto, demonstrativo da evolução da presença islâmica verificou-se em 2009, onde segundo dados do governo britânico, o nome *Mohammed* (Maomé) com as suas diversas grafias, incluindo *Muhammad*, *Mohammad*, *Mohamed* e *Muhammed*, foi o mais comum entre os bebés nascidos em Londres e em mais três regiões inglesas (Lefort e Leapman, 2009).

Londres não foi a primeira capital europeia, a ver o nome *Mohammed* tornar-se o mais atribuído a bebés, pois a mesma realidade já ocorreu noutras metrópoles europeias, como Bruxelas, Amesterdão e Copenhaga (Lefort e Leapman, 2009).

Em 2010, foi publicado um estudo realizado pela Universidade de Leeds, sobre a evolução demográfica e populacional no Reino Unido que perspectiva para as próximas quatro décadas, o crescimento das minorias étnicas, até um quinto da população do Reino Unido. Este estudo também refere que, a proporção de elementos de etnias africanas e asiáticas que constituíam 8% da população nos censos de 2001, poderá aumentar para 20% até 2051 (BBC 2010).

¹³⁸ Para mais informação cf. United Kingdom. CIA World Factbook. 2011. Central Intelligence Agency. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/fr.html> (consultado em 29/05/2011).

Estes investigadores salientam ainda que a população atingirá os 78 milhões, o que traduz um aumento de 59 milhões, relativamente a 2001. Em 2051, estimam que a percentagem de cidadãos britânicos brancos (caucasianos) diminuirá para 79%, em comparação com os actuais 92% (BBC, 2010).

Steve Jones, um dos mais eminentes cientistas da Grã-Bretanha que lecciona na *London University College*, na palestra “John Maddox” que proferiu no Festival de Hay/2011, alertou que o nível de consanguinidade entre os Muçulmanos do país, poderá colocar em risco a saúde das gerações futuras. Este geneticista referiu ser comum a endogamia no mundo islâmico, nomeadamente, o casamento de homens com as suas sobrinhas ou primas, facto que é muito sensível em Bradford. Jones sublinhou que esta localidade apresenta um problema muito particular, advertindo que poderia afectar a saúde das crianças nascidas nesses casamentos (Wynne-Jones, 2011).

Observações semelhantes, também foram feitas em 2008, por Phil Woolas, na altura ministro¹³⁹ do Ambiente e do Trabalho, mas culminaram com vários pedidos para a sua demissão do governo (Wynne-Jones, 2011).

Relativamente à presença de comunidades muçulmanas no Reino Unido, a primeira grande vaga de imigrantes ocorreu após o fim da Segunda Guerra Mundial, sob o *British Nationality Act* de 1948. Na sua esmagadora maioria, eram provenientes das antigas colónias, sobretudo do subcontinente indiano, após a independência e divisão da União Indiana em 1947 que originou três novos Estados: a Índia, o Paquistão, e mais tarde o Bangladesh, após a secessão do Paquistão Oriental (Fetzer e Soper 2005, 26; Fernandes 2006, 91-93; Peixoto, *in* Pinto 2006, 52).

Esta vaga foi motivada por uma necessidade económica, marcadamente biunívoca e semelhante à que se passou em França, devido à necessidade de muita mão-de-obra, para grandes projectos de reconstrução num país que fora devastado pela *Blitzkrieg* germânica. Para os imigrantes, na sua maioria humildes e provenientes de zonas rurais, com poucas ou nenhuma qualificações, destinados à construção civil e à indústria de mão-de-obra intensiva, esta oportunidade constituiu uma forma de amealharem e enviarem dinheiro para as suas famílias, representando também divisas para os seus países de origem (Fetzer e Soper 2005, 26; Fernandes 2006, 91-93; Peixoto, *in* Pinto 2006, 52).

Mas para além das razões de ordem económica que favoreceram a imigração muçulmana para o Reino Unido, como salientou Teixeira Fernandes, naquela época a generalidade dos cidadãos britânicos tinha uma imagem positiva do Islão, a qual estava relacionada com a história política e diplomática do país (Fernandes 2006, 92).

¹³⁹ Pertencia ao Partido Trabalhista (*Labour*).

Neste particular, refira-se que sobretudo pela sua posição geográfica, as ilhas britânicas, nunca foram alvo de ataques ou qualquer tipo de conquista árabo-muçulmana, como aconteceu a partir do século VII, na Península Ibérica, no Sudeste da França, no Sul da Itália, nas ilhas da Sicília e Malta. Já os Balcãs, a Ucrânia e a Áustria, foram alvos da expansão do Islão de matriz turco-otomano, a partir do século XIV (Fernandes 2006, 92).

Quanto à administração colonial britânica na Índia, constituiu um caso paradigmático, onde “algumas centenas de milhar de administradores coloniais” conseguiram governar, “um país com mais de 250 milhões de habitantes” (Fernandes 2006, 92). Para conseguirem tal desiderato, os britânicos empenharam as minorias muçulmanas do seu Império “como um elemento importante da sua estratégia de dominação colonial”, a qual se baseava numa “lógica comunitarista da *indirect rule* que, alguns críticos denominavam de «pérfida Albion», para qualificar o cinismo da política externa britânica, onde as alianças, os compromissos e os inimigos, flutuavam ao sabor dos seus interesses em cada momento”, a qual viria a ser materializada pela estratégia de *divide and rule*, para balancear em seu favor, as divisões étnicas e religiosas dos povos colonizados (Fernandes 2006, 92).

Este *status quo* foi bem vincado e ilustrado, em 1856, por Lorde Palmerston¹⁴⁰ que proferiu uma frase seminal na história das Relações Internacionais, ao afirmar que as nações “não têm aliados eternos, nem amigos permanentes”, apenas “interesses eternos” (Kissinger 1996, 81). Recentemente, o MNE português Luís Amado acrescentou que, “uma política externa não se funda apenas em princípios, mas também em interesses” (Amado 2011, 4-5).

A lei de emigração de 1948 (*o British Nationality Act*) era bastante liberal para a época, pois garantia aos emigrantes provenientes da *Commonwealth*, acesso a todos os direitos e privilégios proporcionados pela cidadania britânica. Permitia que, quem tivesse nascido em qualquer país da *Commonwealth*, não estivesse sujeito ao controlo de emigração, nem fosse considerado estrangeiro; bem pelo contrário, eram considerados cidadãos da *Commonwealth* britânica, detentores de direitos civis e legais, idênticos aos dos seus concidadãos nascidos no Reino Unido. Deste modo, foi consagrada uma separação entre o direito de cidadania e a nacionalidade (Fetzer e Soper 2005, 27-28; Fernandes 2006, 93; Peixoto, *in* Pinto 2006, 58).

Contudo, apesar do objectivo político inicial da concessão da cidadania britânica pretender que os colonos brancos, das ex-colónias, obtivessem direito à mesma quando regressassem à metrópole, tal desiderato, também permitiu que naquela época, vários milhares de emigrantes de outras etnias e

¹⁴⁰ Foi o primeiro-ministro da rainha Vitória, entre 1855-1865, e o principal arquitecto da política externa britânica, durante quase trinta anos (Kissinger 1996, 86).

originários daqueles territórios, lograssem obter a cidadania britânica, o que contrariou a política de emigração gizada para estadias relativamente temporárias (similar ao que se passou com a emigração muçulmana para França), pensando-se que os emigrantes regressariam aos seus países de origem, após terminarem os trabalhos no país de acolhimento, o que não se confirmou (Fetzer e Soper 2005, 28-29; Fernandes 2006, 93-94; Peixoto, *in* Pinto 2006, 52).

Assim, a legislação tornou-se cada vez mais restritiva e exigente. Na segunda metade do século XX, nomeadamente com a entrada em vigor da Lei da Imigração de 1962 (*Commonwealth Immigrants Bill*), o governo britânico condicionou o direito de residência à posse efectiva da cidadania britânica. Esta alteração legislativa pretendia que os emigrantes para poderem continuar a laborar no país, prescindissem da sua nacionalidade de origem. Contudo, estes constrangimentos motivaram os emigrantes paquistaneses, a chamarem as respectivas famílias (com o objectivo da reunificação familiar) e assim se formaram os primeiros grandes aglomerados populacionais de Muçulmanos, no Reino Unido (Fetzer e Soper 2005, 28-29; Fernandes 2006, 93-94; Peixoto, *in* Pinto 2006, 52).

Num período de vinte anos (1951 e 1971), os paquistaneses residentes no Reino Unido, aumentaram de 5.000 para 170.000 pessoas. Mas foi durante os anos 1980 e 1990 que houve um aumento significativo de asilados políticos, oriundos principalmente da Península Arábica. Este facto alterou o panorama do Islão no Reino Unido, destacando-se a formação do Islão político e a génese de novos movimentos radicais. Neste sentido, pode-se dizer que actualmente, o Reino Unido constitui um “mosaico de etnias, fruto da experiência colonial britânica e da respectiva diversidade geográfica das suas possessões ultramarinas” (Peixoto, *in* Pinto 2006, 52).

Esta alteração sócio-demográfica, nas ilhas britânicas, potenciou os primeiros conflitos culturais, cujo objectivo principal visava o sistema educativo, nomeadamente o conteúdo dos *curricula* escolares. Apesar da escola pública inglesa não ser laica como a francesa e permitir paralelamente, ao sistema de ensino público, a existência das denominadas *voluntary-aided schools*, que são estabelecimentos de ensino semi-privados e de tipo confessional, pertencentes à Igreja Anglicana e a diversas associações católicas e judaicas que formalizaram contratos com o Estado. Devido a tal situação, actualmente os movimentos islâmicos reivindicam um tratamento equivalente aos outros credos (Fernandes 2006, 94-95).

Perante os constrangimentos relacionados com a manutenção da identidade cultural e as práticas religiosas da primeira vaga de Muçulmanos que chegou ao Reino Unido, o ministro Roy Jenkins, proclamou em 1966, que “não estava em questão assimilar os emigrantes e que o Reino Unido era uma sociedade plural que se enriqueceria favorecendo a diversidade de culturas no seu

seio” (Fernandes 2006, 96), assumindo o multiculturalismo como o modelo de integração britânico (Peixoto, *in* Pinto 2006, 55).

Mas, apesar desta intenção de “apaziguamento multicultural”, quer através do ensino das suas línguas de origem, quer pela perpetuação das suas tradições e costumes, foram-se desenvolvendo instituições sociais, culturais e religiosas que criaram os seus próprios espaços étnico-culturais e definiram as suas próprias “normas e regras”. Neste sentido, a realidade encarregou-se de demonstrar que “as políticas multiculturais britânicas conduziram à auto-exclusão e à guetização das primeiras gerações muçulmanas” (Fernandes 2006, 97; Peixoto, *in* Pinto 2006, 55-56).

Este fenómeno de guetização, favoreceu o desenvolvimento de inúmeras redes sociais, junto das mesquitas que passaram a centralizar e conduzir toda a vida política e religiosa do Islão. O progressivo distanciamento dos Muçulmanos relativamente à sociedade de acolhimento, motivaram as primeiras gerações a desenvolver as suas relações enquanto membros de uma determinada comunidade étnica, quer fossem oriundos do Paquistão, do Bangladesh ou da Índia, ao invés de se integrarem numa comunidade religiosa específica (Fernandes 2006, 97; Peixoto, *in* Pinto 2006, 55-56).

Em 1976, a Lei das Relações Raciais (*Race Relations Act*), definiu e padronizou a política multicultural britânica, cujo objectivo era “sancionar as práticas discriminatórias contra as minorias étnicas”. Mas como o panorama muçulmano no Reino Unido era composto por uma heterogeneidade de etnias independentes entre si e legitimadas pelo poder político, ao nível local e nacional, o multiculturalismo britânico, gerou as condições para a “etnização” da religião que passou a constituir um instrumento de poder, dos diversos grupos étnicos e reforçou o vector nacional do Islão britânico (Peixoto, *in* Pinto 2006, 57).

As sucessivas leis da nacionalidade baseadas na etnia, geraram uma sociedade baseada na pertença étnica, até que em 1981, a Lei da Nacionalidade veio alterar a situação, determinando que o nascimento em território britânico, *per se*, não conferisse automaticamente o direito à nacionalidade, excepto se um dos progenitores, tivesse cidadania britânica ou residisse de forma legal e contínua no Reino Unido (Peixoto, *in* Pinto 2006, 59).

Como sublinha Pedro Peixoto, esta lei gerou três tipos de cidadanias. Contudo, apenas uma garantia o direito de residência no Reino Unido e a livre circulação pelo espaço europeu (Peixoto, *in* Pinto 2006, 59): “os cidadãos nascidos no Reino Unido, nas Ilhas Normandas e na Ilha de Man (*premier citizens*); os cidadãos nascidos nos territórios dependentes, desde que um dos progenitores tivesse nacionalidade britânica; e os nascidos nas antigas colónias que não tenham prescindido da nacionalidade britânica”.

Dois anos depois, o processo de naturalização passou a ser mais difícil, mesmo para os cidadãos oriundos de países da *Commonwealth*, os quais foram impedidos de obter a nacionalidade britânica, através de um simples registo, sendo obrigados a passar por um processo de naturalização e ao teste de *Britishness*, baseado na realização de um exame de cultura geral sobre a história do Reino Unido e a organização do seu sistema político e administrativo (Peixoto, *in* Pinto 2006, 59).

A referida heterogeneidade das comunidades islâmicas no Reino Unido, nomeadamente devido às suas diferenças étnicas e religiosas, proporcionaram diferentes desenvolvimentos de afirmação social que se podem dividir por três períodos. No primeiro, compreendido entre 1976 e 1989, as várias comunidades muçulmanas, viveram de forma independente e sem qualquer tipo de união ou solidariedade, apesar de surgirem, os primeiros indícios de organização e representação local das diversas comunidades, como o Conselho das Mesquitas em Bradford. Um segundo período, surgiu entre 1989 e 1997, marcado por uma nova comunidade de jovens cidadãos britânicos, de origem extra-europeia e cuja presença já não era temporária, assim como a sua pertença étnica não constitui um referencial identitário exclusivo (Peixoto, *in* Pinto 2006, 60-61).

O terceiro período foi marcado pela publicação em Setembro de 1988, do livro de ficção “Os Versículos Satânicos” de Salman Rushdie que despertou os Muçulmanos, particularmente os jovens, para aquilo que consideraram ser um ataque directo ao Profeta Maomé e ao Islão. Este episódio funcionou como um catalisador e ilustrou de forma inequívoca, o “despertar” dos Muçulmanos que assim se fizeram ouvir e marcaram o início do Islão político na Grã-Bretanha, materializando “a transição do Islão tradicional para o Islão reformador”. Este facto despoletou, simultaneamente, do lado autóctone, sentimentos de rejeição e de islamofobia que se exacerbaram, após os atentados de 11 de Setembro de 2001 (Peixoto, *in* Pinto 2006, 56-61).

Após os fatídicos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 e os eventos que se lhe seguiram, principalmente a publicação dos “Versículos Satânicos” na Grã-Bretanha, o ex-Ministro do Interior Roy Jenkins que até então era um grande defensor da política multiculturalista, fez *mea culpa* (Fernandes 2006, 97).

Este sentimento foi reforçado, em 5 de Fevereiro de 2011, em Munique, pelo primeiro-ministro David Cameron quando afirmou que “o multiculturalismo falhou” e “a ideologia do extremismo constitui um problema” porque, apesar de existirem diversos incentivos para as diferentes culturas poderem viver separadas umas das outras,¹⁴¹ o Reino Unido falhou, ao não ter “proporcionado uma

¹⁴¹ Referimos como exemplo, a criação em 1997 da primeira escola primária estadual muçulmana que reforçou o apoio a novas escolas religiosas fora do círculo das tradicionalmente apoiadas pelo Estado: anglicanas, católicas e judaicas (Joel Fetzer e Christopher Soper, 27),

sociedade a que as outras culturas pretendessem pertencer”. Cameron sublinhou que toleraram outros *modus vivendi* e, mesmo assim, estas comunidades continuaram a comportar-se de modo completamente oposto aos valores britânicos (Cameron 2011).

Para dirimir a pequena conflitualidade social e familiar entre as comunidades muçulmanas na Grã-Bretanha, foi adoptada oficialmente e como alternativa aos tribunais comuns, a aplicação da lei islâmica, nos designados tribunais da *Sharia*. Estes tribunais foram dotados de poderes e encarregados de julgar assuntos do foro cível, entre os cidadãos muçulmanos, tais como divórcios, disputas financeiras, heranças, violência doméstica e até, a possibilidade de realizar algumas sinergias com investigações policiais (Taher 2008).

Antes, segundo Abul Taher, as decisões dos tribunais da *Sharia* não podiam ser executadas e dependiam do cumprimento voluntário entre as partes. Contudo, desde Agosto de 2007, começaram a proferir decisões juridicamente vinculativas, as quais têm paridade com todo o sistema judicial, desde os tribunais de condado ao Supremo Tribunal (Taher 2008).

Relativamente à implementação deste conceito de resolução de conflitos, o Xequê Faiz-ul-Aqtab Siddiqi disse que este surgiu do aproveitamento de uma cláusula existente na Lei de Arbitragem de 1996. Nos termos desta lei, os tribunais da *Sharia* foram classificados como tribunais de arbitragem,¹⁴² cujas decisões são vinculativas, desde que as partes em litígio acordem em dar-lhe o poder de decidir sobre o caso. Deste modo, funcionam como uma entidade reguladora para os assuntos das comunidades muçulmanas (Taher 2008).

Um estudo do *think tank* “Civitas” concluiu em 2009 que, existiam cerca de oitenta e cinco tribunais e concelhos não oficiais, a aplicar regularmente a *Sharia* na resolução de assuntos do foro doméstico, disputas conjugais e empresariais, muitos dos quais operam nas mesquitas, totalizando quase vinte vezes mais do que se pensava (Bingham 2009). Contudo, esta realidade não foi muito bem aceite, havendo líderes políticos e religiosos que expressaram preocupações acerca desta iniciativa, alegando que isto poderia marcar o início de um “sistema jurídico paralelo” baseado na *Sharia*, apenas para alguns Muçulmanos britânicos (Taher 2008).

Neste sentido, Dominic Grieve argumentou que “se é verdade que estes tribunais podem tomar decisões obrigatórias nas áreas da família e do direito penal, pretendia saber quais eram os tribunais de execução, para poder impugnar as suas decisões porque as considera ilegais”. Grieve, considera ainda que “o direito britânico é absoluto e assim deve permanecer.” Pelo mesmo diapasão, referiu-se

¹⁴² Estes tribunais podem ser comparados, *grosso modo*, com os julgados de paz (Tribunais Extrajudiciais) que existem em Portugal. Para mais informação ver <http://www.conselhodosjulgadosdepaz.mj.pt/index.asp>.

Douglas Murray, considerando que esta situação “era terrível”, porque “a arbitragem feita pela *Sharia* devia ser sempre reconhecida ou imposta pelo Estado britânico” (Taher 2008).

Ainda ao nível das preocupações sobre a discriminação entre os géneros, existem fundados receios que as mulheres ao aceitarem recorrer para os tribunais da *Sharia*, possam ser objecto de decisões mais desfavoráveis, porquanto a lei islâmica favorece o género masculino, assim como atribui aos filhos varões duas partes mais do que às filhas, enquanto num tribunal britânico normal, as filhas têm partes iguais (Taher 2008). Pelo lado positivo, Siddiqi menciona que nos casos de violência doméstica, a mais-valia reside na quantidade de casamentos “salvos” e na possibilidade dos casais terem uma segunda hipótese de reconciliação (Taher 2008).

Rowan Williams, o arcebispo de Cantuária e líder espiritual da Igreja Anglicana desde 2003, defendeu que a Grã-Bretanha deveria considerar formalmente e reconhecer os aspectos da lei islâmica (Adam 2008). Contudo, foi alvo de muitas críticas, nomeadamente do seu antecessor Lord Carey que publicou um artigo no diário londrino *Telegraph*, onde se interrogava se a existência de sistemas separados, constitui “uma promoção da harmonia ou a criação de guetos para as comunidades muçulmanas” (Carey 2008).

Carey considerou que a acomodação da *Sharia* é multifacetada, porque “não é um sistema universalmente aceite” e em muitos países onde vigora, “é desvantajosa para as mulheres e para as minorias étnicas, assim como contradiz os princípios dos Direitos Humanos” (Carey 2008).¹⁴³

A segunda objecção à acomodação com a *Sharia*, deve-se ao facto de que enquanto alguns se querem apoiar nos códigos islâmicos, muitos Muçulmanos pretendem integrar-se no Ocidente e adaptar a sua fé aos usos e costumes britânicos (Carey 2008), o que para os islamistas, significa o cometimento do crime de apostasia, o qual é punido com a morte.

A terceira objecção elencada por Carey referia que a acomodação conduziria, inevitavelmente, a novas exigências, porque no Islão não existe separação entre a Igreja e o Estado, ao contrário do que se passa no Cristianismo e no Judaísmo que reconhecem o secularismo e a separação de poderes (Carey 2008).

Para melhor sustentar e defender a sua posição, Lord Carey referiu-se à aplicação da lei da blasfémia no Paquistão, no âmbito da *Sharia*, a qual tem servido de mote para a perseguição de cidadãos cristãos (Carey 2008). Considerou ainda que na Grã-Bretanha, “não pode haver excepções à

¹⁴³ Anualmente, segundo os chefes de polícia da Grã-Bretanha, cerca de 17 mil mulheres são submetidas a violência relacionada com a honra da família, o que inclui casamentos forçados e homicídios. Mas segundo a Associação dos Delegados de Polícia, os números oficiais sobre os casamentos forçados são apenas a ponta do iceberg (Brady 2008).

lei, tão dolorosamente conseguidas na luta pela democracia”, assim como “aceitar algumas normas muçulmanas, dentro da lei britânica, seria desastroso para a Nação” (Grice 2008).

A *Sharia* administra e regula toda a vida social (direito penal, familiar e comunitário), religiosa e individual dos Muçulmanos, mas não é apenas um código escrito, pois existem na diversidade do Islão, como já referimos, quatro escolas jurídicas para os sunitas e uma para os xiitas, e todas são divergentes. Neste sentido, Lord Carey questiona qual destas versões seria implementada no Reino Unido, como sugeriu o arcebispo de Cantuária (Carey 2008).

Contudo, esta forma de pressão tem-se acentuado nalguns locais do Reino Unido durante 2011, onde extremistas islâmicos que integram o grupo “Muçulmanos Contra as Cruzadas” (*Muslims Against the Crusades*), têm pedido aos Muçulmanos britânicos para estabelecerem zonas independentes no interior do país, designadamente em três cidades do condado de Yorkshire, Bradford, Dewsbury e Tower Hamlets em East London, para servirem de banco de ensaio para a cobertura e implementação da *Sharia* (Daily Mail Reporter 2011).

Este grupo, liderado por Abu Assadullah, foi criado em 2010, tendo ficado conhecido pelos violentos protestos promovidos durante as comemorações do Dia da Lembrança (*Remembrance Day*).¹⁴⁴ Actualmente, através de um documento intitulado “os Muçulmanos devem levantar emirados islâmicos no Reino Unido”, consideram que “é tempo de nas áreas habitadas por grandes comunidades muçulmanas declararem um emirado onde os Muçulmanos possam viver de acordo com os preceitos da *Sharia* e, com o tempo, esta possa ser implementada e disseminada a partir destes enclaves (Daily Mail Reporter 2011).

Recorde-se que Mohammad Sidique Khan, o líder da célula que realizou os atentados de 07 de Julho de 2005, em Londres, viveu em Dewsbury, localidade onde se tem acentuado o extremismo nos últimos anos. Também neste sentido se referiu Andrew Gilligan, jornalista do *Daily Telegraph*, num documentário em que afirmou que Tower Hamlets, durante 2010, passou a estar sob controlo de grupos extremistas (Daily Mail Reporter 2011).

Mas este grupo, também reivindica que “os Muçulmanos se devem livrar de todos os circuitos de videovigilância que existem nas instituições muçulmanas, nomeadamente nas mesquitas, pois apenas servem para observar os Muçulmanos em nome das autoridades policiais e locais”. Exigem também a libertação de todos os prisioneiros muçulmanos, a proibição de Muçulmanos integrarem a polícia ou as forças armadas e rejeitam a democracia britânica. O documento termina, concluindo que “as medidas do governo do Reino Unido não são nada mais do que uma tentativa de retirar à

¹⁴⁴ Também conhecido por Dia do Armistício. Celebra-se anualmente no dia 11 de Novembro, assinalando o fim da I Guerra mundial.

comunidade muçulmana a sua identidade islâmica e integrá-la num tipo de vida não-islâmica” (Daily Mail Reporter 2011).

Perante estes factos, podemos referir que o carácter diverso e multifacetado do Islão britânico representa um laboratório das diversas correntes do Islão: desde a visão tradicional, ligada aos conceitos de etnia e nacionalidade; a visão moderna que pretende conciliar a identidade intrínseca do Islão com o Ocidente; e “a visão neo-islamista-jihadista” que pretende aglutinar a *Ummah* num Califado, cujo expoente foi o “Londonistão” e os seus principais líderes Abu Hamza, Abu Qatada e Omar Bakri (Peixoto, *in* Pinto 2006, 69).

Neste sentido, Hassan Butt destacou que no universo dos britânicos muçulmanos, cerca de 25% têm interesse no Islão e cerca de 80%, regozijaram-se com os atentados de 11 de Setembro de 2001 (Legrain 2007, 293).

Tal como em França, também no Reino Unido existem problemas relacionados com o fosso geracional, dentro das próprias comunidades muçulmanas, porquanto os principais actores na criação de um novo Islão e, simultaneamente vítimas dos vários impasses das comunidades muçulmanas, são a segunda e terceira gerações. Estas têm de conseguir ultrapassar as clivagens étnicas, os diferentes níveis de integração social, o sucesso económico, a instrução escolar e, assumirem a solidariedade, sem perderem de vista o exercício da cidadania e influenciarem de forma positiva o diálogo com a sociedade britânica (Peixoto, *in* Pinto 2006, 69).

Também a diversidade de organizações representativas da heterogeneidade do Islão, não favoreceu a defesa dos seus interesses, principalmente devido aos apoios externos, onde se destacam as ligações aos vários Ministérios dos Negócios Estrangeiros dos países árabes que, em conjugação com o Ocidente, pretendem afastar a ameaça de grupos radicais e fundamentalistas (Peixoto, *in* Pinto 2006, 70).

A islamofobia da sociedade britânica e a consequente alienação e marginalização da juventude muçulmana (segunda e principalmente a terceira gerações) constituem os principais factores geradores do extremismo religioso e da militância activa nas organizações islamistas (Peixoto, *in* Pinto 2006, 70). Esta realidade foi denunciada num relatório preparado pelo *Home Office*,¹⁴⁵ alertando para a existência de diversos grupos islamistas extremistas, cujo objectivo é transmitir a sua mensagem de ódio, nas universidades frequentadas por um elevado número de estudantes muçulmanos (Slack 2011).

Este relatório veio consolidar a conclusão de outros estudos, referindo que as universidades do Reino Unido se tornaram um terreno fértil para o extremismo e o recrutamento de terroristas, sendo

¹⁴⁵ Equivalente ao Ministério do Interior ou da Administração Interna.

identificadas quarenta universidades, onde “pode existir um risco particular de radicalização ou recrutamento no *campus*” (Slack 2011).

Esta situação existente nos *campus* britânicos foi retratada por um estudo de opinião, efectuado pelo Centro para a Coesão Social, num universo de 600 estudantes muçulmanos em 30 universidades de toda a Grã-Bretanha, concluindo que 32% dos inquiridos, concordavam que matar em nome da religião era justificado (Daily Mail 2010). Este facto, foi citado num telegrama diplomático dos EUA, em Janeiro de 2009, revelado pela *wikileaks*, o qual também referia que 54% dos inquiridos desejavam ter um partido muçulmano que representasse a sua visão do mundo no Parlamento e 40% pretendiam que os Muçulmanos no Reino Unido vivessem sob a lei islâmica (Daily Mail 2010).

Perante este cenário, o governo britânico reviu a sua estratégia de segurança denominada “Prevenir” (*Prevent*), concebida na sequência dos ataques terroristas nos Estados Unidos em 2001 e, Londres em 2005, com o objectivo de prevenir o extremismo violento. Contudo, o tempo decorrido encarregou-se de demonstrar que não foram atingidos os seus objectivos e, com esta actualização, Theresa May, a actual ministra do Interior, disse em 07 de Junho no Parlamento que, o governo e os seus parceiros irão trabalhar mais para combater o extremismo nas prisões e nas universidades. Neste sentido, para além da contenção do défice orçamental, vão ser aplicados critérios mais rigorosos para o financiamento de pessoas ou instituições que evitam ou repudiam os valores britânicos (Economist 2011, 34).

Mas nem todos aceitam esta nova postura governamental, como o *think-tank* muçulmano *Quilliam* que foi financiado ao longo dos últimos anos e agora considera o pensamento ministerial, sobre o que constitui a ameaça do extremismo islâmico, algo confuso, porquanto não faz qualquer distinção entre os islamistas (empenhados na luta pelo poder em nome do Islão) e os Muçulmanos politicamente empenhados e inspirados na sua fé. Este *think tank* afirma que esta estratégia permitirá aos islamitas ocultarem-se e dissimularem-se na confusão (Economist 2011, 35).

Sobre esta problemática, Joana Gorjão Henriques citou no *Público* Hicham Yezza, um estudante argelino que frequenta o doutoramento de Ciências Informáticas e, vive há 16 anos no Reino Unido, o qual considera que o Governo não tem ajudado a acalmar o clima de suspeição sobre os Muçulmanos, porquanto as políticas de prevenção do terrorismo têm contribuído para a estigmatização desta comunidade (Henriques 2011, 14).

Este estudante referiu que foi detido em 14 de Maio de 2008, na Universidade de Nottingham, sob a acusação de ter praticado actividades terroristas. Contudo, o delito que cometeu foi ter ajudado um amigo na sua tese de doutoramento, consultando um ficheiro da internet em formato “pdf”,

intitulado *The Al-Qaida training manual*. Yezza, destacou que esta situação “não aconteceria se fosse branco”, assim como entende que não se devem censurar os cidadãos que denunciam outros, por suspeitarem da prática de actos terroristas ou similares, porquanto o Governo e a comunicação social difundem mensagens que “associam o terrorismo aos Muçulmanos” (Henriques 2011, 14).

Joana Gorjão Henriques diz-nos ainda que o caso de Yezza não é único, pois a vigilância constante que é exercida sobre os Muçulmanos tem sido objecto de muitos debates, como em 2010, na cidade de Birmingham, onde foram instaladas duzentas câmaras de videovigilância em bairros habitados por Muçulmanos, as quais foram retiradas após muita controvérsia (Henriques 2011, 14).

Para Yezza, o tipo de discurso do actual Governo Britânico, resultante de uma coligação entre o Partido Conservador e o Liberal Democrata, “reforça a propaganda extremista pois faz com que os Muçulmanos britânicos se sintam estrangeiros”. Este estudante refere também que se a estratégia de contraterrorismo *Prevent*, lançada em 2007, gerou controvérsia, a revisão efectuada em Junho de 2011 não foge à polémica, porquanto ajuda a disseminar a ideia pela sociedade britânica que “os Muçulmanos são tratados como inimigos e vistos como ‘suspeitos até prova em contrário’, constituindo aquilo que designou por ‘cidadãos condicionais’ (Yezza, *in* Henriques 2011, 14).

Faisal Hanjra, cidadão britânico e secretário-geral assistente do *Muslim Council of Britain* relata a sua experiência pessoal e descreve o que considera ser um “cidadão condicional”. Revelou que antes dos atentados de 07 de Julho de 2005, nunca tinha sido parado e fiscalizado pela polícia, contudo, desde então, já foi seis ou sete vezes (Hanjra, *in* Henriques 2011, 14). Esta realidade foi ilustrada recentemente pelo *Guardian*, revelando que os cidadãos de minorias étnicas, especialmente os oriundos do Sul do continente asiático, tinham 42 vezes mais probabilidades de serem parados e fiscalizados pela polícia do que os caucasianos (Hanjra, *in* Henriques 2011, 14-15).¹⁴⁶

Quanto às referências mais polémicas do documento, Joana Henriques destaca aquilo que alguns indicam como “a confusão entre extremismo e terrorismo, a pressão para os Muçulmanos mostrarem a sua lealdade ao país, sugerindo falta de integração, e o facto de insinuar que algumas universidades têm sido complacentes com ideologias extremistas, ajudando a formar terroristas”. O documento acusa a “Fosis”, uma federação de sociedades de estudantes Muçulmanos, de não ter “desafiado as ideologias terroristas e extremistas” entre os seus associados (Henriques 2011, 14).

Arun Kundnani, citado por Joana Henriques, considera que “o maior erro na revisão da estratégia de contraterrorismo *Prevent* é enviar aos adolescentes com atitudes radicais, a mensagem

¹⁴⁶ Para mais informação cf. Dodd, Vikram. 2011. “Asian people 42 times more likely to be held under terror law”. *The Guardian*. 23 de Maio. <http://www.guardian.co.uk/uk/2011/may/23/counter-terror-stop-search-minorities> (consultado em 13/07/2011).

de que são potenciais terroristas”, pois no seu entendimento, o que se devia fazer era “fornecer-lhes ferramentas intelectuais críticas e dar-lhes informação, não ostracizá-los”. Kundnani defende esta posição, porque ao contrário do que é alvitado pelo Governo, considera que “não existem provas da teoria do ‘tapete rolante’, que defende que quem tem posições extremistas se torna terrorista” (Kundnani, *in* Henriques 2011, 15).

Por outro lado, Kundnani diz que se o Governo considera que apenas vai “financiar as organizações que promovem a ideia do ‘bom Muçulmano’, entra num sector que não lhe compete, porquanto, “não compete ao Governo dizer a uma comunidade religiosa como deve interpretar a sua religião” (Kundnani, *in* Henriques 2011, 15).

Mas para Hicham Yezza, Andrew Hull, Faisal Hanjra e Arun Kundnani, também citados por Joana Henriques, existe um motivo que explica melhor do que qualquer outro os actos terroristas que ocorreram no Reino Unido: “a política externa britânica e o envolvimento na guerra do Iraque, sobre a qual a maioria dos cidadãos se manifestou contra” (Henriques 2011, 15).

8.3. O Islão em Espanha

Espanha tem actualmente uma população de 46.754,784 habitantes (estimativa para Julho de 2011), dos quais cerca de 77% vivem em ambiente urbano (dados de 2010).¹⁴⁷

Apesar da presença islâmica em Espanha ter oito séculos de história, estima-se que em 2010 viviam neste país 1.021,000 Muçulmanos, representando 2,3% da população. A manter-se a tendência actual, prevê-se que esta percentagem possa aumentar para 3,3% em 2030, totalizando 1.859,000 Muçulmanos (PEW 2011, 162).

Quanto à demografia e à taxa de fertilidade em Espanha, no período compreendido entre 2005 e 2010, a população muçulmana apresentou uma taxa de natalidade de 1,6%, enquanto a não-Muçulmana foi de 1,4%. Entre 2025 e 2030, estima-se que a taxa de natalidade muçulmana diminua para 1,5% e, a não-Muçulmana permaneça em 1,4% (PEW 2011, 131).

A Espanha alberga um grande número de emigrantes muçulmanos oriundos do Magrebe, principalmente de Marrocos, assim como tem a maior proporção de homens muçulmanos relativamente às mulheres muçulmanas na Europa (cerca de 190 homens para cada 100 mulheres),

¹⁴⁷ Para mais informação cf. Spain. CIA World Factbook. 2011. Central Intelligence Agency. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sp.html> (consultado em 26/06/2011).

mas que deverá diminuir até 2030, para cerca de 133 homens muçulmanos para cada 100 mulheres muçulmanas (PEW 2011, 133).

Importa referir que a proporção entre homens e mulheres, também terá um impacto sobre as taxas de fertilidade muçulmana nas próximas décadas porque, quando uma população tem mais homens que mulheres, o número de nascimentos, tende a ser menor do que se a população for equilibrada entre os géneros (PEW 2011, 132-133).

Contudo, as populações que emigram, incluindo os Muçulmanos para a Europa, geralmente são mais do género masculino do que feminino que deixam as suas famílias e, partem em busca de melhores oportunidades de vida e condições económicas. Por esta razão, os rácios entre os géneros tendem a ser maiores, nos países europeus para onde imigram Muçulmanos, principalmente em busca de emprego, como Espanha (PEW 2011, 133).

A presença islâmica em Espanha, apesar das longas ligações históricas é recente, o que se explica pelo facto de estar intimamente ligada ao fenómeno migratório, iniciado na década de 1970 e a chegada de pessoas provenientes de países islâmicos. Como já referimos, do ponto de vista sociológico não se poderá falar de uma comunidade muçulmana em Espanha, pois o Islão naquele país, à semelhança de outros, não pode ser visto como uma entidade monolítica. O Islão em Espanha é heterogéneo a nível de nacionalidades, etnias e culturas; assim como os seus vários grupos, dispersos por todo o território espanhol, têm um estatuto sócio-económico diferenciado e estão integrados na sociedade de modo distinto; existindo divergências, nomeadamente em relação a assuntos políticos e sociais (Costa, *in* Pinto 2006, 144).

A formação das comunidades islâmicas em Espanha, começou a ser esboçada, durante a fase final do regime do General Franco, quando se iniciou um certo desanuviamiento do clima social até então vigente na sociedade espanhola, onde predominava o catolicismo. Na década de 1950, Espanha assinou acordos culturais com vários países árabo-muçulmanos, por razões práticas, económicas e políticas. Este relacionamento foi incrementado e possibilitou posteriormente, a primeira vaga de emigrantes, sobretudo estudantes, homens de negócios e profissionais liberais. Em 1977, a Espanha acolheu alguns Palestínianos, com o estatuto de refugiados políticos e, dois anos depois, recebeu alguns iranianos, inicialmente os que fugiam da revolução protagonizada por Khomeiny e, posteriormente do conflito com o Iraque (Costa, *in* Pinto 2006, 143-144).

A partir dos anos 1960, iniciou-se o fluxo migratório de marroquinos, marcado inicialmente pelo carácter ilegal e transitório, funcionando a Espanha como um ponto de passagem para outros países europeus. Contudo, a grande maioria permaneceu em Espanha, tendo o acolhimento destes cidadãos,

pela sociedade espanhola, coincidido com duas dinâmicas importantes que se verificaram.¹⁴⁸ A Espanha deixou de ser, por tradição, um país de emigração,¹⁴⁹ e intensificou-se o êxodo das populações rurais para as cidades. Perante esta situação, os imigrantes destinavam-se a trabalhar na indústria do turismo nas costas mediterrânicas ou ocupavam os lugares deixados vagos nas zonas rurais (Costa, *in* Pinto 2006, 145).

Portugal e Espanha, após duas longas ditaduras, subscreveram o Tratado de Adesão à então Comunidade Económica Europeia, em 01 de Janeiro de 1986, respectivamente em Lisboa e, depois, em Madrid.

Com esta mudança de paradigma sócio-económico, Espanha tornou-se um país de acolhimento para muitos estrangeiros, motivando a segunda vaga de imigração. Estes emigrantes eram provenientes de países muçulmanos, nomeadamente, Marrocos, Argélia, Senegal, Nigéria, Paquistão e Bangladesh, tendo-se instalado preferencialmente, nas regiões da Catalunha, Madrid, Andaluzia e Valência. A maioria destes fluxos migratórios, com origem no Magrebe, especialmente de Marrocos, que ainda continuam actualmente, destinava-se a sectores da economia pouco especializados e mal remunerados (Costa, *in* Pinto 2006, 145).

Esta miscelânea de povos e de culturas foi o corolário, não só das migrações durante os anos de crescimento espanhol, mas também dos processos de reagrupamento familiar que se seguiram, dos nascimentos no seio das comunidades, assim como das novas mobilidades que surgiram durante as décadas de 1980 e 1990: pedidos de asilo, deslocação de jovens licenciados de classe média e até mulheres. Contudo, na grande maioria, as precárias condições de vida e as diferenças culturais, criaram obstáculos à integração destes elementos na sociedade espanhola (Costa, *in* Pinto 2006, 146).

Como verificamos, com a emigração muçulmana para França e para a Grã-Bretanha, a maioria destes emigrantes, inicialmente destacava-se pela sua identidade nacional e pelo seu estatuto sócio-económico, pois o seu objectivo principal, era a melhoria da sua condição económica, pelo que se sujeitavam a todo o tipo de trabalhos. Mas posteriormente, sentiram a necessidade de afirmarem a sua identidade religiosa, num contexto essencialmente católico, o que provocou alguns constrangimentos na sua acomodação (Costa, *in* Pinto 2006, 146).

¹⁴⁸ Segundo um relatório do *Centro Nacional de Inteligencia* de Espanha, citado pelo *El País*, Marrocos tem uma estratégia baseada na religião para controlar a sua diáspora em Espanha e travar a integração dos marroquinos na sociedade espanhola. O objectivo de Rabat visa também detectar movimentos opostos ao seu regime e correntes islamitas diferentes da dominante. Este relatório refere que Rabat controla centenas das 998 mesquitas e centros de oração que existem em Espanha, do rito malikita, a corrente islamita dominante em Marrocos. Esta influência e controlo são exercidos através da religião, nomeadamente a Federação Espanhola de Entidades Religiosas Islâmicas que distribui os seus fundos entre os seus membros e as associações que seguem as directrizes de Rabat. Mohamed Ali é um cidadão espanhol de Ceuta que preside esta Federação, e defende a devolução desta cidade a Marrocos (Cembrero 2011b; DN 2011b).

¹⁴⁹ Espanha, até aquela época, à semelhança de outros países periféricos do sul da Europa, era um país tradicionalmente exportador de mão-de-obra (Costa, *in* Pinto 2006, 143).

Entre 1985 e 1991, a Espanha promoveu um processo de regularização que permitiu a muitos Muçulmanos legalizarem a sua condição de permanência e, durante os anos 1990, seguiram-se outros processos de legalização que, possibilitaram milhares de legalizações. Estes processos, que foram decisivos para o estabelecimento destas populações em Espanha, surgiram na sequência da publicação de uma lei em 1985,¹⁵⁰ sobre os direitos e liberdades dos cidadãos estrangeiros que visava controlar as entradas de imigrantes e travar a imigração ilegal, favorecendo algumas comunidades pela afinidade cultural, como os latino-americanos, os quais tiveram acesso facilitado à cidadania espanhola (Costa, *in* Pinto 2006, 146).

O fenómeno da conversão assumiu alguma importância em Espanha, quer pelas motivações que envolvia, quer pelo papel que muitos convertidos assumiram nas comunidades islâmicas, fazendo a ponte com a sociedade espanhola. As primeiras conversões ocorreram sobretudo nos anos 1970, nas províncias que foram, outrora, centros históricos do Islão em Espanha: Córdova, Granada e Sevilha. Este facto é relevante, porque naquela época, em Espanha ainda não existia uma tradição multi-confessional (Costa, *in* Pinto 2006, 147).

Podemos dizer que em Espanha, como noutros países europeus, constatamos a existência de um Islão plural, mas sem uma dimensão quantitativa muito significativa. Contudo, tem crescido a um ritmo acelerado devido ao incremento da imigração, mas tal como no resto da Europa, os Muçulmanos que vivem em Espanha, pretendem maior representatividade e legitimidade do Islão, assim como querem ver reconhecidas as suas contribuições para o tecido social, político, económico e cultural do país (Costa, *in* Pinto 2006, 153).

Mas a realidade mostra que apesar de muitos Muçulmanos viverem com dificuldades e tentarem ganhar expressão política e cultural, as oportunidades de ascensão social não têm sido facilitadas. Para agravar a situação, a consolidação de correntes ideológicas extremistas e radicais, entre alguns Muçulmanos e os atentados de 11 de Março de 2004, em Madrid, conjugados com a sua idiossincrasia cultural e religiosa que, contrasta com a da restante população, determinou que os Muçulmanos fossem frequentemente vistos e percepcionados à luz de acontecimentos internacionais e da instabilidade política, como o terrorismo ou outras ameaças políticas (Costa, *in* Pinto 2006, 153).

Após os atentados de 2004, o governo espanhol, reconheceu a importância de melhorar as relações com as comunidades islâmicas presentes no país, e proporcionar condições para a sua integração ou acomodação, porque o Acordo celebrado em 1992, entre o Estado espanhol e a Comissão Islâmica, não produziu os efeitos desejados, ficando aquém das expectativas criadas.

¹⁵⁰ Esta norma legal tinha como objectivo, adaptar a legislação espanhola às normas comunitárias.

Contudo, uma integração ou acomodação das diversas comunidades muçulmanas exige ajustamentos permanentes, entre as populações em presença e as políticas implementadas pelos diversos actores, quer sejam públicos, privados, nacionais ou locais. Para que tal possa ocorrer com sucesso, será essencial que se respeitem as especificidades religiosas e culturais de todos os indivíduos e, sobretudo, a dignidade da pessoa humana, assim como deverá ser acompanhado, em *continuum*, a sua evolução para que se possa responder com eficácia e, em tempo útil, às questões e problemas que vão surgindo (Costa, *in* Pinto 2006, 152-153).

8.4. O Islão em Portugal

Os resultados preliminares dos Censos 2011, revelados em 30 de Junho, pelo Instituto Nacional de Estatística, referem que em 21 de Março de 2011, residiam em Portugal 10,56 milhões de pessoas, representando um aumento de 1,9% numa década, totalizando 10.555,853 indivíduos (INE 2011).

Segundo o INE, o crescimento da população residente em cerca de 199.700, decorreu de um saldo natural (diferença entre nascimentos e óbitos) positivo em cerca de 17.600 pessoas e de um saldo migratório (diferença entre imigração e emigração), também positivo, de cerca de 182.100 pessoas. Neste sentido, estes dados revelam que Portugal, ao longo da primeira década do século XXI, continuou a ser um país de imigração (INE 2011).

Quanto à presença muçulmana em Portugal, esta remonta ao processo histórico de formação e independência do país. Hodiernamente, começaram a chegar a Portugal durante os anos 1950, mas a maioria, entrou após a instauração da democracia no país e a subsequente descolonização das ex-colónias (Costa, *in* Pinto 2006, 155), processo que Nina Tiesler designou, como a *Nova Presença Islâmica* em Portugal (Tiesler 2005, 827).¹⁵¹

Neste sentido e, enquanto se restaurava e consolidava o processo democrático, Tiesler refere que “a ideologia da «homogeneidade religioso-cultural» do país foi perdendo poder”. Entretanto, Portugal sofreu uma transformação nos seus fluxos migratórios, passando de um país de emigrantes a receber imigrantes, inicialmente provenientes dos PALOP, nomeadamente de Moçambique e da Guiné-Bissau e, posteriormente de outras origens. Estes integraram-se com relativa facilidade e estão hoje

¹⁵¹ A *Nova Presença Islâmica* na Europa, designa a vaga de trabalhadores muçulmanos que emigraram para a Europa, após o final da Segunda Guerra Mundial. Este fluxo migratório, no início era composto, maioritariamente, por homens (Tiesler 2005, 827).

presentes em sectores relevantes da sociedade portuguesa como comércio, indústria, medicina, finanças e cultura (Tiesler 2005, 827-828; Costa, *in* Pinto 2006, 165; Pinto 2007, 15).

Para ilustrar de alguma forma, esta nova paisagem demográfica, as comunidades islâmicas estimam que durante a década de 1990, viviam na área metropolitana de Lisboa, cerca de 15.000 Muçulmanos (Tiesler 2005). Estas comunidades, à semelhança do que ocorre noutros países europeus, apresentam uma grande diversidade de nacionalidades e culturas, tendo vindo a crescer e, actualmente, Portugal deverá comportar entre 35 a 40 mil Muçulmanos, dos quais aproximadamente 70% terão a nacionalidade portuguesa (Costa, *in* Pinto 2006, 155 e 165).

À semelhança do que se passa no resto do mundo, a maioria dos Muçulmanos que vivem em Portugal são sunitas, constituindo uma comunidade, bastante respeitada e que se tem mantido afastada das questões políticas, sobretudo das tendências extremistas e radicais. Têm também uma grande visibilidade social, dentro e fora da Comunidade Islâmica de Lisboa de que são fundadores, bem como lideram a maioria das suas instituições (Costa, *in* Pinto 2006, 166 e 174; Pinto 2007, 15).

A boa inserção e institucionalização da comunidade muçulmana em Portugal foram concretizadas através da criação da já referida Comunidade Islâmica de Lisboa em 1968, durante a vigência do Estado Novo, para sua representação junto das entidades públicas portuguesas (Costa, *in* Pinto 2006, 168). A esta realidade, não pode ser alheio, o facto de a maioria dos seus membros activos terem um passado ligado à lusofonia, mas actualmente esta Comunidade parece quase um “microcosmos do chamado «mundo islâmico» ” (Tiesler 2005, 831).

Esta presença foi reforçada ao longo do tempo, nomeadamente, com a criação do Centro Islâmico de Portugal em 1977; a Mesquita do Laranjeiro em 1982 e que desde 1996 passou a incluir uma escola para o ensino do Alcorão. Entretanto em 1989, Valy Mamede fundou em Lisboa, o Centro Português de Estudos Islâmicos e a Associação para a Educação Islâmica; em 1991, foi criada a Mesquita de Coimbra e em 1999, a do Porto (Costa, *in* Pinto 2006, 168 a 170).

Após 1986, com a progressiva abertura de Portugal ao mundo, em virtude do processo de integração europeia e da globalização dos movimentos migratórios, o país começou a atrair mais imigrantes Muçulmanos por razões económicas, adquirindo um carácter multinacional e multicultural, caracterizado pelo cruzamento de diversas correntes e tendências religiosas, fazendo com que o país evoluísse para uma sociedade pluralista, em termos culturais e confessionais, o que naturalmente, poderá provocar choque e tensões (Costa, *in* Pinto 2006, 174; Pinto 2007, 15).

Como noutros países, muitos destes imigrantes passaram a viver numa sociedade que lhes é estranha e por vezes adversa, em condições precárias e, com os naturais obstáculos decorrentes das

diferenças culturais e linguísticas que dificultam a sua integração (Costa, *in* Pinto 2006, 166; Pinto 2007, 15).

Contudo e, relativamente à política de integração dos imigrantes, Portugal segundo os dados do MIPEX-III,¹⁵² ocupa a primeira posição no grupo de novos países de migração laboral com melhores condições de acesso ao mercado de trabalho, assim como foi o país que mais evoluiu em termos de respostas à situação laboral específica dos imigrantes, ultrapassando a Espanha. Portugal possui a “melhor Lei da Nacionalidade para a construção de uma cidadania comum de todos os 31 países do MIPEX” e a Lei de Imigração, aprovada em 2007, produziu as maiores evoluções quanto à residência de longa duração na Europa (Lusa/i 2011).

O MIPEX-III elogia também a implementação em 2007, de uma lei que reconhece as qualificações e formações obtidas no estrangeiro para todos, bem como o facto de todos os alunos terem o acesso facilitado à escola e a uma educação intercultural. Destaca ainda que em Portugal, os trabalhadores e as respectivas famílias, independentemente da sua nacionalidade, têm por força da lei, as mesmas oportunidades de mudar de emprego e de carreira, desde a prestação de serviços públicos ou a abertura de empresas. Beneficiam também do mesmo apoio geral na procura de emprego e gozam dos mesmos direitos no emprego, o que favorece a integração e possibilita a ascensão social (Lusa/i 2011).

O relatório acentua também que, apesar da implementação de medidas económicas restritivas e políticas austeras, estas não diminuíram o consenso nacional e o apoio à integração dos imigrantes, nem estes foram transformados no “bode expiatório” de todos os malefícios, como acontece noutros países europeus (Lusa/i 2011).

Aqui chegados e numa breve sùmula sobre o Islão na Europa, recorremos a Fouad Ajami, um especialista sobre o Médio Oriente, o qual considera que os novos grupos de Muçulmanos europeus funcionam como grupos de fachada para os militantes islâmicos da Irmandade Muçulmana e outras organizações banidas, nomeadamente os radicais islâmicos expulsos do Médio Oriente que encontraram na Europa, refúgio político e conquistaram gradualmente simpatia e poder junto das comunidades islâmicas, chegando mesmo a exercer alguma influência sobre alguns governos europeus (Ajami, *in* Legrain 2007, 297).

¹⁵² O MIPEX III é um relatório sobre as políticas de integração de migrantes que, comparou estas políticas em 31 países da Europa e da América do Norte. Para mais informação cf. 2011 Migrant Integration Policy Index, disponível em <http://www.mipex.eu/portugal>.

Numa posição diametralmente oposta à de Ajami, perfila-se Jytte Klausen, professor de Ciência Política na Universidade de Brandeis. No seu estudo intitulado, *The Islamic Challenge*, onde entrevistou cerca de 300 activistas muçulmanos, argumenta que os líderes políticos europeus muçulmanos não pretendem substituir a democracia liberal pela *Sharia*. Este autor considera que na sua maioria, pretendem constituir instituições que permitam aos cidadãos muçulmanos praticar a sua religião, de forma compatível com a sua integração social nas sociedades de acolhimento. Jytte Klausen argumenta também que apesar da diferença de valores, entre o Islão, o Cristianismo, e o Estado secular, podem coexistir pacificamente na Europa (Klausen, *in* Legrain 2007, 297).

Perante estas perspectivas antagónicas que coexistem na Europa, Legrain constatou que os governos europeus parecem ter dúvidas sobre aquilo que devem fazer. Para sedimentar esta afirmação, referiu as oscilações que existem na Holanda, entre a confrontação directa com o Islão e as tentativas para forçar os Muçulmanos a envolverem-se na comunidade holandesa (Legrain 2007, 297).

Na Alemanha, foram suavizadas as leis de cidadania, permitindo aos residentes turcos muçulmanos adquirem a nacionalidade alemã, apesar de alguns estados alemães terem banido o véu islâmico nas escolas públicas, declarando que a Alemanha é um Estado Judaico-Cristão (Legrain 2007, 297-298).

Em França destacou a proibição do uso do véu islâmico nas escolas públicas, como já referimos devido à *laïcité*. Legrain referiu o anúncio da criação de uma fundação para fundar o Islão Francês, assim como a constituição do Conselho Islâmico Nacional, com o objectivo de funcionarem como interlocutores entre as comunidades muçulmanas e as autoridades que, muitos consideram que apenas dará força às vozes tradicionalistas não representativas. Por outro lado, a França ameaça deportar os *imãs* que desafiem os valores republicanos (Legrain 2007, 298).

Na Grã-Bretanha, Legrain destacou a legislação antiterrorista que visou sobretudo os cidadãos não caucasianos, fundamentalmente Muçulmanos, permitindo simultaneamente que a *Sharia* fosse invocada em tribunal (Legrain 2007, 298).

Perante esta situação algo confusa e preocupante, Philippe Legrain formulou algumas interrogações relacionadas com as situações de acomodação nas sociedades ocidentais. Desde logo, se podem ou devem ser aceites, as práticas culturais e religiosas das comunidades muçulmanas. Em segundo lugar, questiona se as sociedades liberais devem tolerar factos e comportamentos não liberais e, por último quais os factos ou causas que conduzem alguns Muçulmanos europeus a radicalizarem-se, tornarem-se extremistas e alguns, mesmo terroristas, assim como o que poderá ser feito para prevenir esta situação (Legrain 2007, 298).

Legrain considera inegável que os Muçulmanos forçaram os europeus a confrontarem-se com assuntos delicados, nomeadamente o papel da religião no quotidiano. Apesar de muitas pessoas insistirem na separação entre a Igreja e o Estado, defendendo uma Europa secular, na prática, alguns europeus militam pela primazia da Cristandade. Esta realidade verifica-se nos feriados religiosos e oficiais (*p.ex.* Páscoa e Natal), e pela fundação de escolas cristãs, proporcionando às Igrejas subsídios e benefícios fiscais, mas quando as comunidades muçulmanas reivindicam um tratamento similar, os laicos argumentam que a religião deve permanecer no seu espaço, fora da vida pública, enquanto outros dizem que a Europa deve permanecer cristã (Legrain 2007, 298-299).

Existem também, outros cristãos, com uma perspectiva diferenciada, para quem os Muçulmanos são potenciais aliados, no seu esforço para atribuir um papel mais importante à Igreja na vida pública; para afirmar os valores tradicionais da família; bem como para limitar a liberdade de expressão que consideram constituir uma blasfémia (Legrain 2007, 299).

Para Legrain as sociedades tolerantes, liberais e multiculturais, na generalidade, revelam maior capacidade de adaptação à maioria das diferenças religiosas. Neste sentido, refere que como não existem objecções a que os Judeus utilizem um dia de trabalho para celebrar os seus feriados religiosos, também deveria haver um procedimento similar para os Muçulmanos, assim como estes, deveriam ter liberdade para construírem mesquitas e locais de culto, devendo inclusive, ser-lhes cedidos terrenos para poderem construir os seus próprios cemitérios (Legrain 2007, 299).

Outra situação que é transversal em vários países europeus, foi a descrita a Legrain por um motorista de táxi em Amesterdão de ascendência turca, referindo que devido à sua tez escura, os holandeses tratavam-no como um estrangeiro, embora tivesse nascido na Holanda, situação que se agudizou após o assassinato de Theo van Gogh. Neste ambiente de intranquilidade, insegurança e medo, as pessoas imputaram ao Islão e aos Muçulmanos as acções realizadas por alguns extremistas (Legrain 2007, 308).

Contudo, Legrain considera que a resposta para enfrentar o terrorismo, deverá ser orientada contra os culpados e aqueles que os apoiam ou apoiaram. E nesta perspectiva, defende que se devem garantir aos Muçulmanos que não são extremistas, as condições para que se possam integrar normalmente e façam parte da sociedade que os acolhe, através de políticas que assegurem a sua integração económica e social. Como contrapartida, os Muçulmanos devem ser mais colaborantes e inclusivos, e assim tornar possível, neutralizar esta tipologia de terrorismo, bem como a sua retórica extremista e violenta (Legrain 2007, 309).

Abul Rizvi, o responsável pelo desenvolvimento e implementação da política de emigração na Austrália, sublinha que se enfrenta o terrorismo, principalmente o doméstico (*home-grown terrorism*) através da *intelligence*, da implementação de leis apropriadas e da auscultação das comunidades muçulmanas, mormente sobre os problemas e preocupações que as afectam (Rizvi, *in* Legrain 2007, 310).

Para Legrain, a Austrália é um caso paradigmático e, neste sentido, afirma que os Governos devem tomar medidas para combater o racismo e a exclusão social, assim como a pobreza, o desemprego e a discriminação que geram e potenciam as condições para alimentar o ressentimento, a raiva e a rejeição nos países de acolhimento (Legrain 2007, 311).

Bruce Hoffman considera que “mais do que nunca, a medida do sucesso na guerra contra o terrorismo é definida pela capacidade dos serviços de informações e das forças de segurança prevenirem, evitarem e deterem ataques” (Hoffman 2006, 295) e, acrescenta a dificuldade inerente à tarefa, porquanto “o primeiro e mais imediato desafio colocado por estes novos tipos de adversários é simplesmente identificá-los, dado que estas etéreas e amorfas entidades frequentemente não possuem a marca ou o *modus operandi* das organizações existentes” (Hoffman 2006, 127).

Por fim, perante a ameaça do movimento *jihadista* salafista global que actua encoberto, motivado ideologicamente e evita o confronto directo, recorremos aos ensinamentos de Sun Tzu, tão relevantes actualmente como há cerca de 2.500 anos.

Sun Tzu considerava ser de suprema importância atacar a estratégia do inimigo, após serem conhecidas as suas potencialidades e vulnerabilidades. Porventura, será nesta equação que estará o caminho para o sucesso, como sintetizou de forma singela (Tzu 2006, 84): “se conheces o inimigo e te conheces a ti próprio, não tens que temer o desenlace de cem batalhas. Se te conheces a ti próprio mas não conheces o inimigo, por cada vitória ganha sofrerás uma derrota. Se não conheces o inimigo nem a ti próprio, sucumbirás em todas as batalhas”.

9. CONCLUSÃO

O nosso estudo analisa a evolução da demografia europeia e, concretamente a das comunidades muçulmanas, bem como as questões religiosas e identitárias associadas que poderão culminar na islamização da Europa. Após a Segunda Guerra Mundial verificou-se o incremento da imigração, principalmente das ex-colónias das potências europeias, para a Europa Ocidental e, posteriormente, com a reunificação e sedentarização das famílias, acentuou-se um desenraizamento progressivo dos jovens muçulmanos de segunda e terceiras gerações que, não se sentem integrados, nos Estados europeus onde nasceram, nem nos países de origem dos seus progenitores, apesar de possuírem as suas características idiossincráticas. Deste modo, procuram e encontram no Islão a identidade que carecem, sendo alguns atraídos pela retórica apelativa dos grupos radicais de matriz ideológica salafista e *jihadista*, gerando assim o processo de radicalização.

Perante tal dilema societal, formulamos duas hipóteses para a investigação.

A primeira hipótese: “O mundo tem de se tornar muçulmano. (...) Há 50 milhões de muçulmanos na Europa. Há sinais de que *Allah* pretende fazer triunfar o Islão na Europa, sem o recurso aos sabres ou a outras armas de conquista militar. Estes 50 milhões de muçulmanos vão transformar a Europa num continente muçulmano em poucas décadas” (Khadafi, *in* Valle 2009, 241).

Perante este depoimento em 2006, do presidente líbio, conjugado com o facto de o Islão ser a religião que regista actualmente a expansão mais rápida, demonstrada pela pujança demográfica das comunidades muçulmanas, constituirão estes factores uma estratégia furtiva, para implodir as actuais sociedades europeias?

A segunda hipótese: Tendo em consideração a actual tendência de progressiva islamização da Europa, forjada pela combinação da demografia, da emigração e dos convertidos, poderá a Europa entrar numa fase de mutação identitária? Haverá compatibilidade entre os valores tradicionais islâmicos e os princípios seculares de organização das sociedades europeias? E será que os Muçulmanos em geral, e os islamistas radicais em particular, aceitam viver pacificamente, em estados seculares, onde todos os cidadãos são iguais perante a lei e têm os mesmos direitos?

Para a elaboração do nosso trabalho escolhemos o “estudo de caso”, o método descritivo que consideramos ser o mais adequado ao tipo de investigação que pretendíamos fazer e, de acordo com os pressupostos deste método, confirmamos as nossas hipóteses com as seguintes conclusões:

1. Os Muçulmanos possuem um forte sentimento histórico e o conhecimento da história do Médio Oriente, constitui uma referência habitual na retórica árabo-muçulmana. Neste sentido, Portugal

e Espanha correspondem ao que historicamente consideram o *Al-Andaluz*, e por isso têm uma imagem positiva em quase todo o mundo islâmico, sobretudo nos países árabes. Contudo, para os mais radicais, a reconquista de todos os territórios que estiveram sob o domínio do Islão constitui um dos seus eixos ideológicos centrais, pelo que a síndrome do *Al-Andaluz* é muito importante no crescimento e expansão do islamismo radical e do terrorismo islamista, cuja narrativa difunde uma ideologia fanática, violenta, opressiva e expansiva.

2. Um Estado povoado maioritariamente por uma população envelhecida, reflecte uma vulnerabilidade geopolítica, porque está em vias de perder a sua vitalidade e a sua força e, se ainda importar mão-de-obra jovem sem ter a capacidade e a sagesa para a integrar nos seus padrões sociais, culturais e políticos, poderá, mudar radicalmente as suas características identitárias, ou implodir. Esta vulnerabilidade poderá ser ainda mais acentuada, se os fluxos migratórios não forem controlados, provocando a descaracterização da identidade nacional e, passadas poucas gerações, uma nação poderá ver alterado o seu carácter nacional, como aconteceu no Kosovo. Nesta perspectiva, se as actuais tendências demográficas se mantiverem, a Europa deverá deixar de ser um actor importante no sistema internacional, devido ao decréscimo populacional, à saturação de idosos e ter pouca população em idade activa. Como consequência, a Europa será caracterizada pelo despovoamento e pela gerontocracia, porque a sua taxa de natalidade varia entre 1,4 e 1,5 filhos por mulher, enquanto a taxa de natalidade que assegura a viabilidade de uma sociedade é de 2,1 filhos por mulher, o que significa que actualmente os europeus não conseguem garantir a substituição da sua população, sendo a única região do globo que não consegue atingir este objectivo.

5. Perante a tendência demográfica actual, estima-se que dentro de 50 anos, entre 30 a 50% da população europeia será Muçulmana, o que vai influenciar toda a sociedade, desde os sistemas de ensino e de saúde, às instituições políticas, judiciais e policiais. Esta situação entronca na agenda do islamismo radical, que aproveita as elevadas taxas de natalidade dos Muçulmanos (muito superiores às das sociedades de acolhimento) e os convertidos, para assumirem progressivamente o controlo de bairros, vilas e cidades, preferencialmente em locais de grande simbolismo, através de *imãs* radicais, tornando o Islão um actor cada vez mais importante na Europa, consubstanciando o que alguns autores designam por “conquista silenciosa da Europa”.

6. Na Europa, existe uma confrontação crescente entre os valores das sociedades de acolhimento e os das comunidades muçulmanas, que colocam aos governos europeus alguns dilemas relacionados com a acomodação da sua prática religiosa em instituições públicas, como escolas, estabelecimentos prisionais ou hospitais.

7. Após o fim da Guerra Fria, a Europa despertou para outros focos de conflito, principalmente as tensões crescentes com o mundo árabo-muçulmano que, eclodiram após a publicação do romance “Versículos Satânicos” de Salman Rushdie, no Reino Unido em 1988; seguindo-se a controvérsia relacionada com o uso do véu pelas Muçulmanas, principalmente em França; a construção de mesquitas; a publicação de caricaturas sobre o Profeta Maomé num jornal dinamarquês e, o discurso do Papa Bento XVI, em 12 de Setembro de 2006, na Universidade de Ratisbona.

Estes eventos demonstraram que a indignação e o renascimento da religião, como fenómenos sócio-culturais ou sócio-políticos, são globais e que o “desafio islâmico”, veiculado pelo seu ressurgimento cultural, social e político, conjugado simultaneamente, com a rejeição dos valores e instituições do Ocidente, nomeadamente o confronto ostensivo com a liberdade de expressão e a tolerância religiosa, que são pilares importantes das democracias ocidentais, ilustram a tendência contemporânea da ideologia salafista ou neo-fundamentalista.

8. O desenvolvimento educacional do mundo muçulmano é muito heterogéneo e, comparativamente com a Europa, permanece num estágio de subdesenvolvimento. Esta realidade resulta do devir histórico da Civilização Islâmica, a qual atingiu o seu apogeu há cerca de oito séculos, no tempo do Califado, quando atingiu um nível de desenvolvimento superior ao da Europa, devido à sua capacidade económica, cultural e militar, realidade que ainda constitui um marco de referência na memória colectiva do Islão. Em finais do século XVIII, os Muçulmanos perceberam que já não estavam ao nível de desenvolvimento do Ocidente, o que se foi agravando progressivamente, dando origem ao *ressentimento* no mundo árabo-muçulmano.

9. A retórica utilizada para justificar este diferencial de progresso e desenvolvimento, apoia-se no processo de vitimização dos Muçulmanos. Este tem a sua génese nas Cruzadas, passando pela Reconquista, pela época dos imperialismos europeus no Médio Oriente, para se agravar em meados do século XX, após a criação do estado de Israel e o subsequente conflito israelo-árabe, explicando e justificando as operações *jihadistas* desencadeadas pelos islamistas.

Contudo, o estado de subdesenvolvimento que persiste no Médio Oriente, não será alterado a curto prazo, porque ao longo dos séculos, o sector privado e as respectivas sociedades civis, foram fragilizados e organizados de forma deficiente. Por outro lado, a *Sharia* é inadequada às necessidades colocadas pela modernidade.

10. Este diagnóstico das sociedades de matriz muçulmana, não é por inerência incompatível com a economia de mercado, baseada na livre concorrência e na abertura à inovação e ao desenvolvimento, como se verifica actualmente em muitos países muçulmanos que, estão em pleno

processo de transição, promovendo o controlo de natalidade e tentando erradicar o analfabetismo, fase que engloba alguma agitação, relacionada com o próprio desenraizamento mental.

11. Os Muçulmanos que vivem na Europa, apesar da unidade da sua fé, têm diferentes origens étnicas, culturais e nacionais que determinam diferentes estratégias políticas e sociais para enunciar as suas expectativas e alcançar os seus objectivos. Deste modo, alguns defendem um Islão aberto, liberal, e tolerante que convive com a pluralidade cultural na Europa, denominado Euro-Islão.

Para que tal ocorra, os Muçulmanos devem respeitar as leis e a sua aplicação nos diversos Estados de acolhimento, porque os princípios do Islão determinam que a minoria muçulmana deve obedecer ao Estado em que vive, da mesma maneira que o Estado islâmico espera que os não-Muçulmanos, respeitem e cumpram as suas, sem exigir qualquer privilégio ou aquilo que é negado aos outros.

Esta adaptação ao Estado secular e às concepções da cidadania individual, promove a harmonia e o entendimento entre as comunidades muçulmanas e as sociedades europeias, bem como o abandono do domínio do Islão sobre as outras religiões, o respeito pelos Direitos Humanos e os requisitos de uma sociedade civil inserida numa democracia liberal. Contudo, esta socialização ou acomodação confronta directamente os objectivos dos que defendem as políticas comunitárias que, na prática constituem a génese dos guetos étnicos.

12. Os guetos étnicos surgiram nos subúrbios das grandes metrópoles europeias, onde vivem comunidades que estão organizadas e funcionam como um Estado dentro de outro Estado, conhecidas por zonas sem lei (*zones de non-droit ou lawless zones*) e que a ideologia islamista designa por Estado islâmico não territorial. Nestes locais aplicam-se os preceitos islâmicos e repudiam-se as normas e os princípios do Estado de Direito que as acolhe.

13. As minorias muçulmanas extremistas e radicais que exigem a inclusão dos valores islâmicos nas sociedades de acolhimento europeias, mas simultaneamente recusam alterar as suas crenças e os seus valores para se integrarem numa construção política secular, pretendem transformar a Europa num superestado europeu, unificado pelo Islão, denominado Eurábia que seria um apêndice cultural e político do mundo árabo-muçulmano, anti-cristão, anti-ocidental, anti-americano e anti-semita. O termo Eurábia ilustra e demonstra a evolução que a Europa com uma matriz judaico-cristã poderá sofrer, transmutando-se numa civilização subserviente ao islamismo e à ideologia salafista *jihadista*, caracterizada pela *dhimmitude*, onde os cidadãos não-Muçulmanos para evitarem a escravidão ou a morte aceitam a subordinação ao Islão, sendo então tolerados e designados *dhimmis*.

14. Os representantes do islamismo na Europa recorrem ao discurso dúplice na sua retórica, empregando palavras muito usadas nas sociedades ocidentais, com duplo significado. Esta duplicidade lexical inserida na narrativa islamista, visa sobretudo mobilizar as audiências a que se dirigem, cuja palavra-chave é “Islão”.

15. Na Europa, quer a política integracionista francesa, quer o multiculturalismo britânico, alemão ou outro, falharam os seus objectivos, porquanto na sua maioria, as comunidades muçulmanas não se pretendem integrar, nem se deixam assimilar. Antes pelo contrário, defendem o comunitarismo islâmico que pretende ser uma via de aperfeiçoamento e correcção, preservando a identidade e a diferença cultural das comunidades muçulmanas, mas que colide muitas vezes com a universalidade dos Direitos Humanos e com as normas do Estado de Direito Democrático.

16. A Declaração Universal dos Direitos Humanos constitui um assunto que ilustra claramente o choque entre o Ocidente e o Islão, em temas tão diversos, como a vida humana, a integridade física, a ausência de liberdade religiosa ou o estatuto da mulher na sociedade. Algumas situações do foro penal, como as medidas punitivas previstas na *Sharia* e a sua aplicação, vistas através de um prisma ocidental, são atentatórias dos Direitos Humanos, contudo pelo prisma islamista, não violam qualquer direito, porque as penas aplicadas pela *Sharia* têm o fundamento jurídico-legal outorgado pelo Alcorão, e neste sentido não podem ser qualificadas como cruéis, desumanas ou degradantes.

17. O movimento *jihadista* global é um movimento religioso revivalista, de matriz islâmica e ideologia salafista que surgiu ao longo do século XX, a partir de uma corrente de pensamento sunita, puritana, retrógrada e sectária. A sua tendência contemporânea combina a modernidade técnica, com a globalização e a desculturalização, assim como rejeita a cultura muçulmana tradicional e a cultura moderna ocidental.

Esta corrente ideológica/teológica tem como objectivo a transformação da vida política e social dos países muçulmanos, através da implantação da *Sharia* como norma fundamental. Defendem um modelo de sociedade, baseado no padrão de vida da comunidade islâmica estabelecida pelo Profeta Maomé e os seus Companheiros, cujo objectivo principal, é a restauração da glória que os Muçulmanos alcançaram outrora com o Califado pan-islâmico, sob a divisa cunhada por Hassan al-Banna, em 1928: “*Allah* é o nosso objectivo, o Profeta é o nosso Guia, o Alcorão é a nossa Constituição, a *jihad* é o nosso caminho e a morte em nome de *Allah* é a nossa maior ambição”.

Tariq Ibn Ziyad e a sua gesta constituem, treze séculos depois, um marco simbólico da estratégia do salafismo, na sua pretensão de fazer do *Al-Andaluz*, o primeiro passo para a reconquista completa dos territórios que já estiveram sob o domínio islâmico.

18. A ameaça ao Ocidente, protagonizada por estes actores não-estatais, reside na ideologia salafista *jihadista* que determina a missão, define os objectivos e orienta as suas táticas. O *seu modus operandi* é de geometria variável, desde a utilização dos meios aos procedimentos. As suas acções podem ser executadas, por “lobos solitários” através de um atentado individual ou em simultâneo, por vários bombistas suicidas, em vários locais, de preferência simbólicos e com muitas pessoas, com o objectivo de provocar a maior quantidade de vítimas e danos que, pela sua espectacularidade, atraia a atenção da comunicação social e rapidamente o evento seja difundido pelo globo, por vezes em directo, reforçando a causa do movimento *jihadista* à escala global e, catalisando também novos militantes para a causa.

19. O processo de radicalização, como todos os fenómenos sociais, é complexo e dinâmico. É um processo gradual de mudança e transformação que envolve diferentes etapas, sendo influenciado por múltiplas causas e factores e por isso, é heterogéneo e variável de indivíduo para indivíduo, assim como não conduz necessariamente à concretização de actos violentos ou terroristas. No entanto, não é um processo linear e as suas fases não são distintas, nem necessariamente sequenciais.

20. O processo de radicalização e o recrutamento são fenómenos distintos, mas geralmente ocorrem em simultâneo. Enquanto o recrutamento é o processo de ingresso num grupo, a radicalização incide sobre a mudança de atitude que pode levar alguém a adoptar métodos revolucionários e provocar uma mudança política, iniciando-se com a procura de identidade, seguindo-se o encontro e a adopção de uma ideologia ou fé, a qual é mantida e desenvolvida, funcionando como um alicerce mas, por vezes, tem um efeito catalisador, levando à concretização do acto terrorista.

21. A predisposição religiosa e o apelo ideológico são factores cruciais no processo de radicalização e, precedem mesmo o compromisso ideológico. Contudo, os três factores determinantes para a adesão a um grupo *jihadista* são: a inserção social; a progressiva identificação com a ideologia salafista *jihadista* global; e a aceitação formal através do contacto com um elemento de ligação à *jihad*. Os laços sociais internos do grupo constituem o elemento crítico na radicalização, porque facilitam o processo de adesão à *jihad*, através do apoio social e emocional mútuo, assim como desenvolvem uma identidade comum e incentivam a adopção da nova fé.

22. O confronto com este tipo de terrorismo, principalmente o doméstico (*home-grown terrorism*) de matriz salafista *jihadista*, deve ser conduzido principalmente através da implementação de

legislação adequada, bem como da articulação dos serviços de informações (*intelligence*) com as forças e serviços de segurança, para pro-activamente prevenirem e evitarem ataques. Este é incontornavelmente, o primordial e mais imediato desafio colocado por estes adversários, porque estas entidades etéreas e amorfas, frequentemente não possuem a marca ou o *modus operandi* das organizações existentes.

23. A Europa enfrenta actualmente algumas convulsões que geram graves dilemas de segurança por motivos diferentes. No Norte de África e no Médio Oriente continuam as reivindicações de reformas sociais e políticas, enquanto os países periféricos da Europa, atravessam uma crise política, económica, financeira e social, resultante da crise das dívidas soberanas dos Estados, a qual se insere num conflito mais vasto com o dólar norte-americano. Estas duas realidades, cujas consequências são imprevisíveis poderão influenciar negativamente, por um lado a coesão europeia e a viabilidade da moeda única europeia; e por outro lado, o acentuar do fluxo migratório de Sul para Norte vai pressionar ainda mais as sociedades de acolhimento que enfrentam grandes medidas de austeridade e constrangimentos económicos.

Em simultâneo, e sem desprezar a possibilidade do ressurgimento de violência política protagonizada por grupos afectos à extrema-esquerda, relacionada com as dificuldades financeiras, económicas e sociais que a Europa atravessa, assiste-se ao ressurgimento dos nacionalismos e ao crescimento eleitoral dos movimentos e partidos nacionalistas e de extrema-direita, os quais, tal como os movimentos islamistas, prosperam mutuamente graças uns aos outros, devido às suas agendas terem muitas convicções em comum, como a oposição à interrupção voluntária da gravidez (aborto), serem favoráveis à pena de morte, anti-semitas, hostis à democracia, xenófobos e anti-emigração, podendo conduzir a situações limite como as que ocorreram em 22 de Julho de 2011, em Oslo e Utoya, na Noruega.

Nesta perspectiva, esta conjuntura conjugada com a erupção de outros espaços geoestratégicos, proporciona todas as condições para gerar focos de conflito e de instabilidade na Europa, com os inerentes dilemas securitários, factos que poderão constituir a base para uma investigação mais profunda.

10. Fontes Bibliográficas

10.1. Fontes Primárias

Conselho da União Europeia. 2003. Uma Europa Segura num Mundo Melhor – A Estratégia Europeia em Matéria de Segurança. Consilium. 12 de Dezembro, <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/031208ESSIIP.pdf> (consultado em 02/10/2010).

Conselho da União Europeia. 2008. Relatório sobre a Execução da Estratégia Europeia de Segurança – Garantir a Segurança num Mundo em Mudança. Consilium. 11 de Dezembro, http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressdata/PT/reports/104638.pdf (consultado em 02/11/2010).

Conselho da União Europeia. 2002. Decisão-quadro do Conselho Relativa à Luta Contra o Terrorismo. Jornal Oficial nº L 164 de 22/06/2002, p. 0003–0007. 13 de Junho, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2002:164:0003:0007:PT:PDF> (consultado em 26/12/2010).

Europol. 2007. Situação e Tendências do Terrorismo na UE 2007. <http://www.europol.europa.eu/index.asp?page=news&news=pr070410.htm> (consultado em 26/12/2010).

_____. 2008. The Concealment of Improvised Explosive Devices (IEDs) in Rectal Cavities. Counter Terrorism Unit. The Hague, <http://www.strategypage.com/downloads/iedsrectalcavities.pdf> (consultado em 12/04/2011).

Instituto Nacional de Estatística. 2011. “Censos 2011. Resultados Preliminares”. Instituto Nacional de Estatística. 30 de Junho. http://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_destaques&DESTAQUESdest_boui=121204085&DESTAQUESmodo=2 (consultado em 30/06/2011).

Islam International Publications. 2003. O Sagrado Alcorão. Surrey, Reino Unido: Islam International Publications limited.

Home Office. 2005. Report of the Official Account of the Bombings in London on 7th July 2005. Londres: the Stationary Office, <http://www.official-documents.gov.uk/document/hc0506/hc10/1087/1087.pdf> (consultado em 12/04/2011).

Lei n.º 52/2003, de 22 de Agosto. Lei de Combate ao Terrorismo. Diário da República (Portuguesa), Lisboa, I Série-A, n.º 193, Assembleia da República. 2003, <http://www.dre.pt/pdf1sdip/2003/08/193A00/53985400.PDF> (consultado em 26/12/2010).

Panyarachun, Anand (presid). 2004. A more secure world: our shared responsibility. United Nations Report of the High-level Panel on Threats, Challenges and Change. http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/gaA.59.565_En.pdf (consultado em 14/01/2011).

Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. 1994. Human Development Report 1994. New dimensions of human security. Oxford University Press. http://hdr.undp.org/en/media/hdr_1994_en_chap2.pdf (consultado em 22/02/2011).

Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. 2002. Relatório sobre o Desenvolvimento Humano Árabe. Creating Opportunities for Future Generations, United Nations Publications. <http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2002e.pdf> (consultado em 08/04/2011).

Publicações Europa-América. 2009. Alcorão. Mem Martins: Publicações Europa-América.

The Stationery Office. Report of the Official Account of the Bombings in London on 7th July 2005. London: The Stationery Office. 11 de Maio, <http://www.official-documents.gov.uk/document/hc0506/hc10/1087/1087.pdf> (consultado em 07/11/2010).

The White House. 2010. The United States National Security Strategy. White House. Maio, http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/rss_viewer/national_security_strategy.pdf (consultado em 02/10/2010).

United Nations, Press Release SG/2095. 2005. Agreement on Terrorism Convention, Respect for Human Rights, Strengthening State Capacity to Prevent Terrorist Acts Key Elements of Strategy, 10 de Março, <http://www.un.org/News/Press/docs/2005/sg2095.doc.htm> (consultado em 23/12/2010).

10.2. Fontes Secundárias

10.2.1. Bibliografia

- Alem, Jean-Pierre. s/d. *A Espionagem e a Contra-Espionagem*. Coleção Saber, n.º 162. Mem-Martins: Publicações Europa-América.
- Ali, Ayaan Hirsi. 2007. *Uma Mulher Rebelde*. Lisboa: Presença.
- AlSayyad, Nezar e Manuel Castells. 2003. *Europa Musulmana o Euro-Islam? Política, Cultura y Ciudadanía en la Era de la Globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Andrade, John. 1999. *Acção Directa. Dicionário de Terrorismo e Activismo Político*. Lisboa: Hugin.
- Appadurai, Arjun. 2006. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham e Londres: Duke University Press e Public Planet Books
- Aristegui, Gustavo de. 2004. *El Islamismo Contra el Islam: Las Claves para Entender el Terrorismo Yihadista*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 2005. *La Yihad en España: La Obsesión por Reconquistar Al-Andalus*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Armstrong, Karen. 2003. *O Islamismo: História Breve*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- Ash, Timothy Garton. 2006. *Free World. A América, a Europa e o Futuro do Ocidente*. Lisboa: Aletheia.
- Bar, Shmuel. 2006. *Warrent for Terror. Fatwas of Radical Islam and the Duty of Jihad*. Lanham, Maryland; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Barbosa, Pedro Gomes. 2006. *As Teias do Terror: Novas Ameaças Globais*. Lisboa: Ésquilo.
- Boniface, Pascal. 2009. *Atlas das Relações Internacionais*. Lisboa: Plátano Editora.
- Borges, Anselmo. 2010. *Religião e Diálogo Inter-Religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Brachman, Jarret M.. 2009. *Global Jihadism: Theory and Prattice*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Burke, Jason. 2004. *Al-Qaeda: A História do Islamismo Radical*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Buruma, Ian e Avishai Margalit. 2005. *Ocidentalismo. Uma Breve história da Aversão ao Ocidente*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Buzan, Barry. 1991/2007. *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-cold War Era*. Essex: European Consortium for Political Research.

- Buzan, Barry, Ole Wæver e Jaape de Wilde. 1998. *Security: A New framework for Analysis*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Caldwell, Christopher. 2009. *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam, and the West*. Nova Iorque: Doubleday.
- Carmo, Hermano e Manuela Malheiro Ferreira. 1998. *Metodologia da Investigação. Guia para Auto-aprendizagem*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Castells, Manuel. 2003. *O Poder da Identidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castles, Stephen e Mark J. Miller. 2009. *The Age of Migration. International population Movements in the Modern World*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Chaliand, Gérard e Arnaud Blin (dir.). 2004. *Histoire du Terrorisme : De l'Antiquité à Al Qaida*. Paris : Bayard.
- Cooper, Robert. 2006. *Ordem e Caos no Século XXI*. Lisboa: Editorial Presença.
- Cook, David. 2005. *Understanding Jihad*. California: University of California Press
- Couto, Abel Cabral. 1998. *Elementos de Estratégia*. Vol. I. Pedrouços: Instituto de Altos Estudos Militares.
- Cronin, Audrey Kurth e James M. Ludes (ed). 2004. *Attacking Terrorism. Elements of a Grand Strategy*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- David, Charles-David. 2001. *A Guerra e a Paz: Abordagens Contemporâneas da Segurança e da Estratégia*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Djavann, Chahdortt. 2004. *O Significado do Véu*. Lisboa: Gradiva.
- _____. 2005. *O Que Pensa Alá da Europa?*. Lisboa: Teorema.
- Duarte, Felipe Pathé. 2007. *No Crepúsculo da Razão: Considerações Sobre o Terrorismo Pós-Guerra Fria*. Lisboa: Prefácio.
- Dupuy, R. Ernest e Dupuy, Trevor N.. 1993. *The Collins Encyclopedia of Military History. From 3500 B.C. to the Present*. Londres: BCA/ HarperCollins Publishers.
- Eco, Umberto. 1997 [1998]. *Como se Faz uma Tese em Ciências Humanas*. Lisboa: Editorial Presença.
- Elorza, Antonio. 2002. *Umma. El Integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza.
- Enzensberger, Hans Magnus. 2008. *Os Homens do Terror*. Lisboa: Sextante Editora.
- Fallaci, Oriana. 2002. *A Raiva e o Orgulho*. Miraflores, Algés: Difel
- Fanjul, Serafin. 2004. *La Quimera de Al-Andalus*. Madrid: Século XXI. [2006].

- Fernandes, José Pedro Teixeira. 2006. *Islamismo e Multiculturalismo. As Ideologias Após o Fim da História*. Coimbra: Edições Almedina.
- Ferreira, António Pedro. 2006. *O Novo Terrorismo*. Lisboa: Prefácio.
- Fetzer, Joel e J. Christopher Soper. 2005. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fourrest, Caroline. 2008. Brother Tariq. *The doublespeak of Tariq Ramadan*. Nova Iorque e Londres: Encounter Books.
- Freixo, Manuel João Vaz. 2010. *Metodologia Científica: Fundamentos Métodos e Técnicas*. Lisboa. Instituto Piaget.
- Garrido, Dulce e Costa, Rui. 1996. *Dicionário Breve de Geografia*. Lisboa: Editorial Presença.
- Guedes, Armando Marques. 2005. *Estudos Sobre Relações Internacionais*. Coleção Biblioteca Diplomática do MNE. Instituto Diplomático. Ministério dos Negócios Estrangeiros, Portugal.
- Guedes, Fernando e Guedes, João Miguel. 2004. *A Enciclopédia*. Vol. IV. Lisboa: Verbo SA – Jornal Público.
- Giddens, Anthony. 2002. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. 2005. *O Mundo na Era da Globalização*. Lisboa: Presença.
- Gilpin, Robert. 2001. *Global Political Economy: Understanding the International Economic Order*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gozlan, Martine. 2007. *O Fascínio do Islão*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Gray, Colin S. 2006. *Another Bloody Century: Future Warfare*. Londres: Phoenix.
- Gray, John. 2003. *Al-Qaeda e o Significado de Ser Moderno*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Guedes, Francisco Corrêa. 2008. *Maomé, o Islão e o Extremismo Islâmico: As Sementes*. Edições FOR.
- Guidère, Mathieu. 2007. *Al-Qaida à la Conquête du Maghreb : Le Terrorisme aux Portes de l'Europe*. Monaco : Éditions du Rocher.
- Gourévitch, Jean-Paul. 2007. *Les Migrations en Europe: Les Réalités du Présent, les Défis du Futur*. Paris: Acropole.
- Gunaratna, Rohan. 2004. *No Interior da Al-Qaeda. Rede Global do Terror*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Hoffman, Bruce. 2006. *Inside Terrorism*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Horgan, J. 2005. *The Psychology of Terrorism*. Londres: Routledge.

- Huntington, Samuel P. 1996/1999. *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva.
- Ibáñez, Luís de la Corte e Jordan, Javier. 2007. *La Yihad Terrorista*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Ibrahim, Raymond. 2007. *The Al Qaeda Reader*. Nova Iorque: Broadway Books.
- Israeli, Raphael. 2003. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Jerónimo, Patrícia. 2001. *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações: Proposta de Análise a partir do Confronto dos Modelos Ocidentais e Islâmico*. Coimbra: Almedina.
- Juergensmeyer, Mark. 2003. *Terror in the Mind of God*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Kepel, Gilles. 1994. *À L'Ouest D'Allah*. Paris, Édition du Seuil.
- _____. 2006. *The Wars for Muslim Minds: Islam and the West*. Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. 2009. *Jihad. The Trail of Political Islam*. Londres e Nova Iorque: I. B. Tauris.
- Keohane, Robert O.. 2002. *Power and Governance in a Partially Globalized World*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Kissinger, Henry. 1996. *Diplomacia*. Lisboa: Gradiva.
- Küng, Hans. s/d. *Projecto para uma Ética Mundial*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. 2010. *O Islão: Passado, Presente e Futuro*. Lisboa: Edições 70.
- Kuran, Timur. 2011. *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*. New Jersey e Oxfordshire: Princeton University Press.
- Lawrence, Bruce (coord.). 2006. *Mensagens Ao Mundo de Osama Bin Laden*. Lisboa: Temas e Debates.
- Le Bon, Gustave. 2005. *Psicologia das Massas*. Lisboa: Ésquilo.
- Legrain, Philippe. 2007. *Immigrants. Your Country Needs Them*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lewis, Bernard. 1983. *Os Árabes na História*. Lisboa: Editorial Estampa.
- _____. 1993. *Islam and the West*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.
- _____. 2001. *A Linguagem Política do Islão*. Lisboa: Edições Colibri.
- _____. 2003/2006. *A Crise do Islão: Guerra Santa e Terror Ímpio*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Lipovetsky, Gilles e Jean Serroy. 2010. *A Cultura-Mundo. Resposta a uma Sociedade Desorientada*. Lisboa: Edições 70.

- Lipovetsky, Gilles e Hervé Juvin. 2011. *O Ocidente Mundializado. Controvérsia sobre a Cultura Planetária*. Lisboa: Edições 70.
- Lopes, Margarida Santos. 2002/2010. *Novo Dicionário do Islão*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Magda, Rosa Maria Rodríguez. 2008. *Inexistente Al Ándaluz: De Como los Intelectuales Reinventan el Islam*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Mansfield, Laura. 2006. *His Own Words. A translation of the writings of Dr. Ayman al-Zawahiri*. Estados Unidos da America: TLG Publications.
- Mattoso, José (dir.). 1992. *História de Portugal*. Volume I. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Martins, Moisés de Lemos. 2011. *Elogio do Professor Michel Maffesoli*. Sessão Solene de Doutoramento “Honoris Causa”. 11 de Abril. Braga: Universidade do Minho.
- Meddeb, Abdelwahab. 2005. *A Doença do Islão*. Lisboa: Relógio D’Água.
- Medina, João (dir.). 2004. *História de Portugal. Dos Tempos Pré-Históricos aos Nossos Dias*. Volume III. Amadora: Edita Ediclube, Edição e Promoção do Livro, Lda.
- Miguel, Aura. 2010. *As Razões de Bento XVI*. Alfragide: Texto Editores, Lda.
- Montesquieu, Charles de Secondat, Barão de. 2000. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Lda.
- Moreira, Adriano. 1996. *Teoria das Relações Internacionais*. Coimbra: Almedina.
- _____. (coord.). 2004. *Terrorismo*. Coimbra: Almedina.
- Morgenthau, Hans J. 1948/2006. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- Napoleoni, Loretta. 2010. *O fim de um mundo. A falência do capitalismo?*. Lisboa: Editorial Presença.
- Neumann, Peter R.. 2008. *Joining Al-Qaeda: Jihadist Recruitment in Europe*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Nye, Joseph S., Jr.. 2005. *O Paradoxo do Poder Americano*. Lisboa: Gradiva.
- O'Neill, Sean e Daniel McGrory. 2006. *The Suicide Factory: Abu Hamza and the Finsbury Park Mosque*. Londres: Harper Collins.
- Pape, Robert A. 2005. *Dying to Win. The Strategic logic of Suicide Terrorism*. Nova Iorque: Random House.
- Peters, Rudolph. 2005. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishing Inc.
- _____. 2006. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pinto, Maria do Céu. 2003. *“Infiéis na Terra do Islão”: Os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- _____. (coord.). 2006. *O Islão na Europa*. Lisboa: Prefácio.
- Popper, Karl R. 1945/2002. *The Open Society and Its Enemies*. Volume I. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Qutb, Sayyid. 2001. *Milestones*. Nova Deli: Islamic Book Services.
- Ramadan, Tariq. 2003. *To Be a European Muslim*. Leicester. The Islamic Foundation.
- Ranstorp, Magnus (edit.). 2010. *Understanding Violent Radicalisation: Terrorists and Jihadist Movements in Europe*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Rosas, João Cardoso (coord.). 2008. *Manual de Filosofia Política*. Coimbra: Almedina.
- Reis, Felipa Lopes dos. 2010. *Como Elaborar uma Tese de Mestrado: Segundo Bolonha*. Lisboa: Pactor – Edições de Ciências Sociais e Política Contemporânea.
- Reuter, Christoph. 2005. *A Minha Vida é uma Arma: Uma História Moderna dos Bombistas Suicidas*. Lisboa: Antígona.
- Ribeiro, Henrique M. Lages. 2008. *Dicionário de Termos e Citações de Interesse Político e Estratégico*. Gradiva: Lisboa.
- Roy, Olivier. 2004 a. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- _____. 2004 b. *L'Islam mondialisé*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 2007. *The Failure of Political Islam*. Londres e Nova Iorque: I. B. Taurus
- Sageman, Marc. 2004. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- _____. 2008. *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-first Century*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Salzman, Philip Carl. 2008. *Culture and Conflict in the Middle East*. Nova Iorque: Prometheus Books.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, José Alberto Loureiro dos. 2009. *As Guerras que já aí Estão e as que nos Esperam: Se os Políticos não Mudarem*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Santos, José Rodrigues dos. 2009. *Fúria Divina*. Lisboa: Gradiva.
- Saraiva, José Hermano (coord.). 1983. *História de Portugal. Origens-1245*. Volume I. Lisboa: Alfa
- Schmid, Alex P. e Albert J. Jongman. 2008. *Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories, & Literature*. New Brunswick e Londres: Transaction Publishers.

- Sen, Amartya. 2007. *Identidade e Violência: A Ilusão do Destino*. Lisboa: Tinta da China.
- Shore, Zachary. 2007. *Criando Bin Ladens: A América, o Islão e o Futuro da Europa*. Lisboa: Bizâncio.
- Spencer, Robert. 2008. *Stealth Jihad: How Radical Islam is Subverting America Without Guns or Bombs*. Washington, DC: Regnery Publishing.
- Taylor, Charles. (s/d). *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget. [1994].
- The Chicago Manual of Style*. 2003. Chicago: University of Chicago Press. 15ª Edição.
- Thornton, Bruce. 2007. *Decline and Fall. Europe's Slow-motion Suicide*. Nova Iorque: Encounter Books.
- Tiesler, Nina Clara. 2011. *A Morada de Ser. Muçulmanos na Europa e Políticas de Identidade*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Todd, Emmanuel. 2002. Após o Império. *Ensaio sobre a decomposição do sistema americano*. Lisboa: Edições 70.
- Tzu, Sun. 2006. *A Arte da Guerra*. Lisboa: Sílabo.
- Valle, Alexandre del. 2001. *Guerras contra a Europa, Bósnia – Kosovo – Chechénia*. Lisboa: Hugin Editores.
- _____. 2009. *A Islamização da Europa: O Fim da União Europeia ou a Substituição da Europa pela Arábia*. Porto: Civilização Editora.
- Vidino, Lorenzo. 2006. *Al-Qaeda in Europe: The New Battleground of International Jihad*. Nova Iorque. Prometheus Books.
- Waltz, N. Waltz. 2002. *Teoria das Relações Internacionais*. Lisboa: Gradiva.
- Wright, Lawrence. 2007. *A Torre do Desassossego: O Percurso da Al-Qaeda até ao 11 de Setembro*. Cruz Quebrada: Casa das Letras.
- Ye'Or, Bat. 2005. *Eurabia: The Euro-Arab Axis*. Cranbury, New Jersey: Associated University Presses.

10.2.2. Jornais

- Adam, Karla. 2008. Archbishop Defends Remarks on Islamic Law in Britain. *Washington Post* (Washington D.C.). 12 de Fevereiro. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/02/11/AR2008021102783.html> (consultado em 12/05/2011).

Agência Lusa. 2001. Portugal entre os países com melhores condições de acesso ao mercado de trabalho. *Jornal "i" (Lisboa)*. 26 de Abril. <http://www.ionline.pt/interior/index.php?p=news-print&idNota=119365> (consultado em 30/06/2011).

Amado, Luís, entrevistado por João Marcelino. 2011. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 27 de Fevereiro (consultado em 07/05/2011).

Ash, Timothy Garton. 2011. El modelo francés no sirve. *El País (Madrid)*. 12 de Abril. http://www.elpais.com/articulo/opinion/modelo/frances/sirve/elpepuopi/20110412elpepiopi_12/Tes (consultado em 13/05/2011).

BBC. 2010. UK's ethnic minority numbers 'to rise to 20% by 2051'. *BBC (Londres)*. 13 de Julho. <http://www.bbc.co.uk/news/10607480> (consultado 20/06/2011).

Benito, Emilio de. 2010. El Consejo de Europa descarta prohibir el velo integral. Solo el Grupo Popular apoya en Estrasburgo la propuesta para el veto al 'burka'. *El País (Madrid)*. 23 de Junho. http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Consejo/Europa/descarta/prohibir/velo/integral/elpepusoc/20100623elpepusoc_7/Tes (consultado em 26/05/2011).

Bentley, Paul. 2011. Terrorists planning to blow up planes with bombs inside their bodies, authorities warn. *Daily Mail (Londres)*. 06 de Julho. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2011851/Terrorists-planning-blow-planes-bombs-INSIDE-bodies-U-S-authorities-warn.html> (consultado em 07/07/2011).

Bingham, John. 2009. At least 85 sharia 'courts' operating in Britain, says Civitas report. *Telegraph (Londres)*. 29 de Junho. <http://www.telegraph.co.uk/news/religion/5675166/At-least-85-sharia-courts-operating-in-Britain-says-Civitas-report.html> (consultado em 07/06/2011).

Borges, Anselmo. 2011. 711-2011. 1300 anos depois. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 29 de Janeiro. http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=1769447&seccao=Anselmo%20Borges&tag=Opini%C3o%20-%20Em%20Foco (consultado em 19/02/2011).

Brady, Brian. 2008. A question of honour: Police say 17,000 women are victims every year. *Independent (Londres)*. 10 de Fevereiro. <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/a-question-of-honour-police-say-17000-women-are-victims-every-year-780522.html> (consultado em 07/06/2011).

Burke, Jason. 2009. New peril for British troops in Afghanistan: Taliban have learned modern warfare. *Guardian, (Londres)*. 01 de Julho, <http://www.guardian.co.uk/world/2009/jul/11/taliban-tactics-analysis> (consultado em 04/04/2011).

Carey, Lord. 2008. Are we promoting harmony or Muslim ghettos?. *Telegraph (Londres)*. 09 de Fevereiro. <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578216/Are-we-promoting-harmony-or-Muslim-ghettos.html> (consultado em 07/06/2011).

Cembrero, Ignacio. 2011a. El CNI alerta de que seis países musulmanes financian el islamismo. *El Pais (Madrid)*. 01 de Agosto. http://www.elpais.com/articulo/espana/CNI/alerta/paises/musulmanes/financian/islamismo/elpeisp/20110801elpepinac_1/Tes (consultado em 03/08/2011).

Cembrero, Ignacio. 2011b. Rabat intenta controlar a los hijos de sus inmigrantes en 100 colegios públicos. *El Pais (Madrid)*. 02 de Agosto. http://www.elpais.com/articulo/espana/Marruecos/utiliza/religion/controlar/inmigrantes/Espana/elpeiesp/20110802elpepinac_1/Tes#despiece1 (consultado em 03/08/2011).

Cymerman, Henrique. 2011. Israel, Vivaldi e as várias revoluções no mundo árabe. *Expresso (Lisboa)* 25 de Junho (consultado em 30/06/2011).

Daily Mail. 2010. The latest WikiLeaks revelation: 1 in 3 British Muslim students back killing for Islam and 40% want Sharia law. *Daily Mail (Londres)*. 22 de Dezembro. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1340599/WikiLeaks-1-3-British-Muslim-students-killing-Islam-40-want-Sharia-law.html?ito=feeds-newsxml> (consultado em 21/06/2011).

Daily Mail Reporter. 2011. Dewsbury, Bradford and Tower Hamlets ... where Islamic extremists want to establish independent states with sharia law. *Daily Mail (Londres)*. 05 de Julho. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2011433/Islamic-extremists-set-independent-states-UK-fall-Shariah-law.html> (consultado em 07/07/2011).

Dilanian, Ken. 2011. CIA led US Special Forces Mission Against Osama Bin Laden. *Los Angeles Times (Los Angeles)*. 02 de Maio. <http://articles.latimes.com/2011/may/02/news/la-pn-osama-bin-laden-cia-20110502> (consultado em 22/05/2011).

DNa. 2011. Serviços secretos: 6 países financiam islamismo espanhol. 01 de Agosto. *Diário de Notícias (Lisboa)*. http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content_id=1940259&seccao=Europa (consultado em 03/08/2011).

DNb. 2011. Marrocos usa religião para controlar os seus emigrantes. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 02 de Agosto. http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content_id=1941765&seccao=Europa (consultado em 03/08/2011).

Economist. 2011. Better than cure – but difficult. *Economist (Londres)*. 11 de Junho (consultado em 04/07/2011).

Editorial. 2011. Algumas coisas que aprendemos com a Primavera Árabe. *Público (Lisboa)*. 17 de Julho (consultado em 18/07/2011).

El País. 2010. El Consejo de Europa, en contra del veto al 'burka'. Defiende “la libertad de la mujer” para elegir su ropa “sin interferências. *El País (Madrid)*. 09 de Março
http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Consejo/Europa/veto/burka/elpepusoc/20100309elpepiso_c_7/Tes (consultado em 26/05/2011).

Fernandes, Jorge Almeida. 2006. O Papa e o Islão. *Público (Lisboa)*. 24 de Setembro (consultado em 07/05/2011).

Flock, Elizabeth. 2011. Geronimo code name for bin Laden: ‘We got him’. *Washington Post (Washington D.C.)*. 05 de Março. http://www.washingtonpost.com/blogs/blogpost/post/geronimo-code-name-for-bin-laden-we-got-him/2011/05/03/AftBGhf_blog.html (consultado em 23/05/2011).

G. Altares. 2011. ¿Por qué Gerónimo?. *El País (Madrid)*. 05 de Maio.
http://www.elpais.com/articulo/internacional/Geronimo/elpeuint/20110505elpepiint_6/Tes (consultado 19/05/2011).

Gezer, Özlem e Anna Reimann. 2011. Erdogan Urges Turks Not to Assimilate: 'You Are Part of Germany, But Also Part of Our Great Turkey'. *Der Spiegel (Hamburgo)*. 02 de Agosto
<http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,748070,00.html> (consultado em 07/03/2011).

Gil, Fernando, entrevistado por Maria João Seixas. Revista Pública. *Público (Lisboa)*. s/d (consultado 19/05/2011).

Glazov, Jamie. 2011. The Brutal Mind of Al-Qaeda’s New Boss. *Frontpage Magazine*. 28 de Junho.
<http://frontpagemag.com/2011/06/28/the-brutal-mind-of-al-qaeda%E2%80%99s-new-boss/> (consultado em 30/06/2011).

Gomes, Kathleen. 2011. Al-Jazira: A revolução não será interrompida. *Público (Lisboa)*. 03 de Abril.
http://www.publico.pt/Mundo/aljazira-a-revolucao-nao-sera-interrompida_1488064?all=1 (consultado em 04/04/2011).

Grice, Andrew. 2008. Williams resists calls to resign over sharia row. *Independent (Londres)*. 11 de Fevereiro. <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/williams-resists-calls-to-resign-over-sharia-row-780689.html> (consultado 07/06/2011).

Heinsohn, Gunnar. 2006. "Babies Win Wars". *Wall Street Journal (Nova Iorque)*. 06 de Março. <http://hnn.us/roundup/entries/22559.html> (consultado em 24/01/2011).

Henriques, Joana Gorjão. 2001. Ser Muçulmano no Reino Unido: "suspeito até prova em contrário". *Público (Lisboa)*. 07 de Julho (consultado em 13/07/2011).

JN. 2011. Proibição de usar véu islâmico é sinal político. *Jornal de Notícias (Porto)*. 24 de Julho (consultado em 24/07/2011).

Leandro, Garcia. 2011. O papa João Paulo II e as agências de 'rating' financeiro. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 25 de Julho. http://www.dn.pt/inicio/opiniao/interior.aspx?content_id=1927618&seccao=Convidados&page=-1 (consultado em 28/07/2011).

Lefort, Rebecca e Ben Leapman. 2009. Mohammed is most popular name for baby boys in London. *Telegraph (London)*. 15 de Setembro. <http://www.telegraph.co.uk/news/newstoppers/religion/6194354/Mohammed-is-most-popular-name-for-baby-boys-in-London.html> (consultado em 20/06/2011).

Lorena, Sofia. 2006. Da Al-Qaeda ao Al-Qaedismo. A organização que existia em 2001 já não existe. *Público (Lisboa)*. 11 de Setembro. <http://dossiers.publico.clix.pt/noticia.aspx?idCanal=1834&id=1269815> (consultado em 28/11/2010).

_____. 2010. O Poder da América no Mundo deve ser Exercido pelo 'Exemplo' e pela 'Diplomacia'. *Público (Lisboa)*. 28 de Maio. (consultado em 19/05/2011).

_____. 2011. Mudança no mundo árabe. Como as revoltas árabes mataram a narrativa da Al-Qaeda. *Público (Lisboa)*. 6 de Março. (consultado em 19/05/2011).

_____. 2011. Portugal está a Importar Medos. *Público (Lisboa)*. 24 de Maio. (consultado em 19/05/2011).

Lusa/DN. 2011. Itália dá luz verde a diploma que proíbe uso da burka. *Diário de Notícias (Lisboa)*. 02 de Agosto. http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content_id=1942471&seccao=Europa (consultado em 02/08/2011).

Michaels, Adrian. 2009. A fifth of European Union will be Muslim by 2050. *Telegraph (Londres)*. 08 de Agosto. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/5994045/A-fifth-of-European-Union-will-be-Muslim-by-2005.html> (consultado em 19/03/2011).

Monge, Yolanda. 2011. Bin Laden no era Gerónimo. *El País (Madrid)*. 17 de Maio.
http://www.elpais.com/articulo/internacional/Bin/Laden/era/Geronimo/elpeuint/20110517elpeuint_13/Tes (consultado em 19/05/2011).

Monjardino, Miguel. 2007. O Islão e a ciência. *Expresso (Lisboa)*. 15 de Setembro.
<http://aeiou.expresso.pt/o-islao-e-a-ciencia=f116702> (consultado em 31/03/2011).

Moura, Paulo. 2004. Pública. O Terror é a Linguagem do Século XXI. *Público (Lisboa)*. 18 de Abril, n.º 415 (consultado em 30/05/2011).

Musharbash, Yassin. 2005. Al-Qaidas Agenda 2020. The Future of Terrorism - What al-Qaida Really Wants. *Der Spiegel (Hamburgo)*. 12 de Agosto.
<http://www.spiegel.de/international/0,1518,369448,00.html> (consultado em 31/03/2011).

Pereira, José Pacheco. 2006. O que é que no discurso do Papa interpela o Islão?. *Público (Lisboa)*. 21 de Setembro. <http://abrupto.blogspot.com/2006/09/o-que-que-no-discurso-do-papa-interpela.html> (consultado em 13/05/2011).

Pincus, Walter. 2009. Afghan Roadside Bombs a New Priority for US. *Washington Post (Washington D.C.)*. 15 de Novembro. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/11/14/AR2009111402437.html> (consultado em 13/07/2011).

Pipes, Daniel. 2008. The Middle East's Tribal Affliction. *Jerusalem Post (Jerusalém)*. 24 de Janeiro.
<http://www.danielpipes.org/5412/the-middle-east-tribal-affliction> (consultado em 21/03/2011).

Queirós, Óscar e Nuno Miguel Maia. 2011. Como o SIS e a PJ evitaram atentado no Euro 200". *Jornal de Notícias (Porto)*. 27 de Julho (consultado em 29/07/2011).

Rodríguez, Jorge A. 2007. El Sueño de Al Andalus. *El País (Madrid)*. 15 de Abril.
http://www.elpais.com/articulo/internacional/sueno/Andalus/elpeuint/20070415elpeuint_5/Tes (consultado em 01/02/2011).

Rushe, Dominic. 2011. Al-Qaida could use hidden 'belly bombs' to attack passenger planes, US warns. *Guardian (Manchester)*. 06 de Julho. <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jul/06/al-qaida-belly-bombs-planes-warns> (consultado em 07/07/2011).

Santos, Carla Guerreiro. 2011. Há livros que são “drogas”, diz supremo líder do Irão. *Público (Lisboa)*. 22 de Julho (consultado em 22/07/2011).

Shane, Scott. 2011. Qaeda Selection of Its Chief Is Said to Reflect Its Flaws. *New York Times (Nova Iorque)*. 16 de Junho.

http://www.nytimes.com/2011/06/17/world/asia/17qaeda.html?_r=1&scp=1&sq=Al-Zawahiri&st=cse (consultado em 25/06/2011).

Santos, Boaventura de Sousa, entrevistado por João Marcelino. 2011. *Diário de Notícias (Lisboa)*, 10 de Abril (consultado em 20/05/2011).

Shepherd, Jessica. 2007. The rise and rise of terrorism studies. *Guardian, (Manchester)*. 03 de Julho. <http://www.guardian.co.uk/education/2007/jul/03/highereducation.research> (consultado em 01/11/2010).

Silva, João Céu e. 2011. Turistas não querem Revoluções. *Notícias Sábado*, n.º 274, 09 de Abril.

Silva, Samuel. 2011. A Europa perdeu hegemonia, mas mundializou os valores. *Público (Lisboa)*. 01 de Maio (consultado em 30/06/2011).

Slack, James. 2011. 40 UK universities are now breeding grounds for terror as hardline groups peddle hate on campus. *Daily Mail (Londres)*. 06 de Junho <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1394625/40-UK-universities-breeding-grounds-terror.html> (consultado em 11/06/2011).

Swinford, Steven. 2011. WikiLeaks: how Britain 'became a haven for migrant extremists'. *Telegraph (Londres)*. 25 de Abril. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/wikileaks/8472854/WikiLeaks-how-Britain-became-a-haven-for-migrant-extremists.html> (consultado em 07/07/2011).

Taher, Abul. 2008. Revealed: UK's first official sharia courts. *Sunday Times (Londres)*. 14 de Setembro. <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece> (consultado em 19/05/2011).

The Economist. 2003. Forget asylum-seekers: it's the people inside who count. *Economist (Londres)*. 8 de Maio. <http://www.economist.com/node/1763665>.

Tibi, Bassam. 2005. Jihadism's roots in political Islam. *New York Times (Nova Iorque)*. 30 de Agosto. <http://www.nytimes.com/2005/08/29/opinion/29iht-edtibi.html> (consultado em 19/02/2011).

Torreblanca, José Ignacio. 2011. Tres olas, muchos desafíos. *El País (Madrid)*. 27 de Maio. http://www.elpais.com/articulo/internacional/olas/muchos/desafios/elpepiint/20110527elpepiint_8/Tes (consultado em 30/06/2011).

Traynor, Ian. 2007. The Rise of Mosques Becomes Catalyst for Conflict Across Europe. *Guardian (Manchester)*. 11 de Outubro. <http://www.guardian.co.uk/religion/Story/0,,2188274,00.html> (consultado em 01/11/2010).

Wynne-Jones, Jonathan. 2011. Hay Festival 2011: Professor risks political storm over Muslim 'inbreeding'. *Telegraph (Londres)*. 29 de Maio. <http://www.telegraph.co.uk/culture/hay->

festival/8544359/Hay-Festival-2011-Professor-risks-political-storm-over-Muslim-inbreeding.html

(consultado em 15/06/2011).

10.2.3. Revistas

Boot, Max. 2011. "Al Qaeda's Prognosis. Can Terrorist Groups Live Without Their Leaders?". *Foreign Affairs*. 05 de Maio. <http://www.foreignaffairs.com/articles/67832/max-boot/al-qaedas-prognosis> (consultado em 17/05/2011).

Fernandes, José Pedro Teixeira. 2006. "Multiculturalismo e Segurança Societal". *Relações Internacionais*, n.º 9, (consultado em 14/03/2011).

Ferreira-Pereira, Laura C.. 2005. "A Europa da Defesa: O Fim do Limbo". *Nação e Defesa*, n.º 110 (consultado em 14/03/2011).

Githens-Mazer, Jonathan. 2008. "Causes of Jihadi Terrorism: Beyond Paintballing and Social Exclusion". *Criminal Justice Matters*, vol. 73, n.º 1 (consultado em 14/04/2011).

_____. 2009. "The Blowback of Repression and the Dynamics of North African Radicalisation". *International Affairs*, n.º 85 (consultado em 14/04/2011).

Ismail, Benjamin. 2010. "Ban the Burqa? France Votes Yes". *The Middle East Quarterly*. Fall 2010. Vol. XVII, n.º 4. <http://www.meforum.org/2787/france-ban-the-burqa> (consultado em 25/05/2011).

Klein, Helen Altman e Kuperman, Gilbert. 2008. "Pela Lente Cultural Árabe". *Military Review*, Edição Brasileira, Setembro-Outubro, http://cdm15040.contentdm.oclc.org/cdm4/item_viewer.php?CISOROOT=/p124201coll1&CISOPTN=1094&CISOBX=1&REC=4 (consultado em 12/04/2011).

Lebl, Leslie S.. 2010. "Radical Islam in Europe", *Orbis*, vol. 54, n.º 1, Janeiro (consultado em 14/03/2011).

Mathews, Jessica Tuchman. 2011. "Power Shift". *Foreign Affairs*, n.º 76, Janeiro-Fevereiro (consultado em 14/03/2011).

Nogueira, José Manuel Freire. 2007. "O papel geopolítico da demografia". *Revista Segurança e Defesa*, n.º 2, (consultado em 20/03/2011).

Pinto, Maria do Céu. 2007. "Portugal – plataforma logística do terrorismo islâmico". *Cidadania e Defesa - Boletim Informativo da Associação de Auditores dos Cursos de Defesa Nacional*, n.º 25, Maio-

Junho. Lisboa: Associação de Auditores dos Cursos de Defesa Nacional. http://www.google.pt/#hl=pt-BR&source=hp&q=Portugal+%E2%88%92+plataforma+log%C3%ADstica+do+terrorismo+isl%C3%A2mico&oq=Portugal+%E2%88%92+plataforma+log%C3%ADstica+do+terrorismo+isl%C3%A2mico&aq=f&aqi=&aql=undefined&gs_sm=e&gs_upl=2918I2918I0I1I1I0I0I0I0I3I3I3I3-1I1&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.&fp=681c5a1f2a3b4e3f&biw=1178&bih=637 (consultado em 30/06/2011).

Tiesler, Nina Clara. 2005. “Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português”. *Análise Social*, vol. XXXIX (173). <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aso/n173/n173a06.pdf> (consultado em 30/06/2011).

10.2.4. Webgrafia

AIVD. 2004. From dawa to jihad. The various threats from radical islam to the democratic legal order. Ministry of the Interior and Kingdom Relations, <http://www.investigativeproject.org/documents/testimony/49.pdf> (consultado em 20/04/2011).

Allievi, Stefano. 2009. Conflicts over mosques in Europe: Policy issues and trends. NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, <http://www.nefic.org/docs/projects/NEF%20RelDem%20-%20RELIGION%20&%20MOSQUES%20-%20Final.pdf> (consultado em 28/11/2010).

Almeida, João Marques de. 2004. 1979: O ano em que “nasceu” a Al-Qaeda. Instituto Português de Relações Internacionais, <http://www.ipri.pt/investigadores/artigo.php?idi=5&ida=64> (consultado em 31/03/2011).

Al-Lami, Mina. 2009. Studies of radicalisation: State of the field report. Politics and International Relations Working Paper, n.º 11. Department of Politics & International Relations. University of London, http://www.rhul.ac.uk/politics-and-ir/Working-Papers/RHUL-PIR-NPCU_Working_Paper-11_Al_Lami_Radicalisation_and_New_Media.pdf (consultado em 22/04/2011).

Al-Suri, Abu Musab. 2011. Conditions for the resistance to use individual jihad. Inspire n.º 6, <http://info.publicintelligence.net/InspireSummer2011.pdf> (consultado em 20/07/2011).

Ammitzbøll, Pernille e Vidino, Lorenzo. 2007. After the danish cartoon controversy. Middle East Quarterly. Winter. Volume XIV, n.º 1, <http://www.meforum.org/1437/after-the-danish-cartoon-controversy> (consultado em 24/06/2001).

Associated Press. AP Sources: Raiders knew mission a one-shot deal. Associated Press (Washington D.C.). 18/05/2011.

<http://www.google.com/hostednews/ap/article/ALeqM5gcs4qWLPjGgY81I0FnnEPfAkOpOA?docId=918a65a4ee4a409ba28d404e25a7e8a5> (consultado em 22/05/2011).

Bakker, Edwin. 2006. Jihadi terrorists in Europe, their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: An exploratory study. Clingendael Security, Paper 2. Clingendael Institute, http://www.clingendael.nl/publications/2006/20061200_cscsp_csp_bakker.pdf (consultado em 31/10/2010).

Bakier, Abdul Hameed. 2008. The “Lone Wolf” and Al-Qaeda sleeper cells in the United States. The Jamestown Foundation. Terrorism Focus, vol. 5, n.º 2, [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=4653&tx_ttnews\[backPid\]=246&no_cache=1](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=4653&tx_ttnews[backPid]=246&no_cache=1) (consultado em 18/03/2011).

Barclay, Jack. 2010. Al-Tatarrus: al-Qaeda’s justification for killing Muslim civilians, <http://www.closeprotectionworld.co.uk/worldwide-security-news/37456-al-tatarrus-al-qaeda-s-justification-killing-muslim-civilians.html>, (consultado em 14/04/2011).

Bento XVI. 2006. Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões. Aula Magna da Universidade de Regensburg. 12 de Setembro, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html (consultado em 14/05/2011).

Blair, Tony. 2010. 2010 Scholar-Statesman award dinner. The Washington Institute For Near East Policy, <http://www.washingtoninstitute.org/html/pdf/BlairScholarStatesman.pdf> (consultado em 15/03/2011).

Brachman, Jarret e Warius, Abdullah. 2008. Abu Yahya al-Libi’s “Human shields in modern jihad”. The CTC Sentinel. Vol 1. n.º 6. The Combating Terrorism Center. Department of Social Sciences at the United States Military Academy, West Point, <http://www.ctc.usma.edu/sentinel/ctcsentinel-vol1iss6.pdf> (consultado em 14/04/2011).

Brandon, James. 2009. Unlocking Al-Qaeda: Islamist extremism in british prisons. Quilliam, http://www.quilliamfoundation.org/images/stories/pdfs/unlocking_al_qaeda.pdf (consultado em 31/10/2010).

Buzan, Barry. 1991. New patterns of global security in the twenty-first century. Royal Institute of International Affairs, vol. 67, n. ° 3 (consultado em 14/07/2011).

Cameron, David. 2011. PM's speech at Munich Security Conference. 5 de Fevereiro, <http://www.number10.gov.uk/news/speeches-and-transcripts/2011/02/pms-speech-at-munich-security-conference-60293> (consultado em 16/03/2011).

Cervera, Rafael Calduch. s/d. La incidencia de los atentados del 11SET en el terrorismo internacional: Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior, <http://www.incipe.org/REDI%20Calduch.pdf> (consultado em 21/12/2010).

Change Institute. 2008. Studies into violent radicalisation, Lot 2: The beliefs ideologies and narratives, http://ec.europa.eu/home-affairs/doc_centre/terrorism/docs/ec_radicalisation_study_on_ideology_and_narrative_en.pdf (consultado em 28/11/2010).

Chu, Elbert. 2011. The bulletproof dog that stormed Bin Laden's lair. 16 de Maio, <http://www.fastcompany.com/1753360/the-tech-that-outfits-the-dogs-of-war> (consultado em 19/05/2011).

CIA World Factbook. 2011 Central Intelligence Agency. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html> (consultado em 19/05/2011).

Clarke, Richard A. (chairman). 2004. Defeating the jihadists: A blueprint for action. Century Foundation. <http://tcf.org/publications/2005/11/pb498> (consultado em 18/02/2011).

Dahoah-Halevi, Jonathan. 2007. Al-Qaeda: El próximo objetivo es liberar a España de los infieles. Jerusalem Center for Public Affairs, <http://www.jcpa.org/JCPA/Templates/ShowPage.asp?DBID=1&LNGID=1&TMID=111&FID=442&PID=0&IID=1900> (consultado em 30/11/2010).

Elorza, Antonio. 2005. Después del 7 de Julio: ¿Una nueva guerra mundial?. Real Instituto Elcano. ARI n.º 96-2005, 13 de Julho, http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/Imprimir?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/Elcano_es/Zonas_es/ARI%2096-2005 (consultado em 23/03/2011).

FBI Counterterrorism Division. 2006. The radicalization process: From conversion to jihad. Federal Bureau of Investigation, <http://cryptome.sabotage.org/fbi-jihad.pdf> (consultado em 22/04/2011).

Friedman, George. 2010. Germany and the failure of multiculturalism. Stratfor, Texas. 19 de Outubro, http://www.stratfor.com/weekly/20101018_germany_and_failure_multiculturalism?utm_source=GWeekly&utm_medium=email&utm_campaign=101019&utm_contentXSSCleaned=GIRtitle&elq=a93114ef67194db68b201e28f67c4a5a (consultado em 20/02/2011).

Gnesotto, Nicole. 2004. European strategy as a model. Institute for Security Studies. Newsletter n.º 9, <http://www.iss.europa.eu/uploads/media/n09e.pdf> (consultado em 08/03/2011).

_____. (edit). 2004. EU security and defense policy: The first five years (1999-2004). Institute for Security Studies, <http://www.iss.europa.eu/uploads/media/5esdpen.pdf> (consultado em 14/01/2011).

Helfstein, Scott, Nassir Abdullah e Muhammad al-Obaidi. 2009. Deadly vanguards. A study of al-Qaeda's violence against Muslims. Combating Terrorism Center at West Point. Occasional Paper Series. Dezembro, http://www.ctc.usma.edu/deadly%20vanguards_complete_l.pdf (consultado em 12/04/2011).

Hoffman, Bruce. 2008. The myth of grass-roots terrorism. Why Osama bin Laden still matters. Foreign Affairs, 87, n.º 3, Maio/Junho, <http://www.foreignaffairs.org/20080501fareviewessay87310/bruce-hoffman/the-myth-of-grass-roots-terrorism.html> (consultado em 26/04/2011).

Hoodbhoy, Pervez Amirali. 2007. Science and the Islamic World. The Richard Dawkins Foundation for Reason and Science, 10 de Agosto, <http://richarddawkins.net/articles/1511-science-and-the-islamic-world> (consultado em 08/04/2011).

Hoffman, Bruce, William Rosenau, Andrew J. Curiel e Doron Zimmermann. 2007. The radicalization of diasporas and terrorism. Conferência conjunta da RAND Corporation e do Center for Security Studies, ETH Zurich: RAND Corporation, http://www.rand.org/pubs/conf_proceedings/2007/RAND_CF229.pdf (consultado em 30/12/2010).

Henzel, Christopher. 2005. The origins of al-Qaeda's ideology: Implications for US Strategy. Parameters. Spring 2005, <http://www.carlisle.army.mil/USAWC/parameters/Articles/05spring/henzel.htm> (consultado em 20/03/2011).

Hoffman, Bruce. 2006. Al-Qaida is more dangerous than it was on 9/11. *Der Spiegel (Hamburgo)*, <http://www.spiegel.de/international/0,1518,441695,00.html> (consultado em 28/03/2011).

Ibáñez, Luís de la Corte. 2007. Breve guía sobre la amenaza yihadista. Athena Paper, vol. 2, n.º 2, 14 de Maio, <http://www.google.pt/search?source=ig&hl=pt-PT&rlz=&q=Breve+Guia+sobre+la+Amenaza+Yihadista%2C+Madrid> (consultado em 22/03/2011).

Ibrahim, Raymond. 2011. Osama Bin Laden: Chicken or egg?. Pajamas Media. 12 de Maio. <http://www.meforum.org/2903/osama-bin-laden-chicken-or-egg> (consultado em 19/05/2011).

_____. 2011. Muslim Brotherhood: 'Impose Islam... step by step'. Meaddler East Forum (Nova Iorque). 25 de Julho, <http://www.meforum.org/2995/muslim-brotherhood-impose-islam> (consultado em 26/07/2011).

Jenkins, Brian Michael. 2006. Unconquerable nation: Knowing our enemy, strengthening ourselves. Santa Mónica, CA: Rand Corporation, <http://www.rand.org/pubs/monographs/MG454.html> (consultado em 21/06/2011).

Jesús, Carlos Echeverría. 2007. La vigencia de la reivindicación del califato en las estrategias de los terroristas yihadistas salafistas. Grupo de Estudios Estratégicos, 5 de Setembro, http://www.gees.org/articulos/la_vigencia_de_la_reivindicacion_del_califato_en_las_estrategias_de_los_terroristas_yihadistas_salafistas_4426 (consultado em 30/11/2010).

_____. 2010. La innovación yihadista: Propaganda, ciberterrorismo, armas y tácticas. Grupo de Estudios Estratégicos, Análisis nº 7416 23, Dezembro, <http://www.gees.org/files/article/articleAnálisis-07416.pdf> (consultado em 30/11/2010).

Jordán, Javier e Manuel R. Torres Soriano. 2007. Desde Kasghar a Granada: La añoranza de *Al-Andalus* en la retórica yihadista. Athena Intelligence Special Report, <http://www.upo.es/personal/mrtorsor/PUBLICACIONES/ANALISIS/granada.pdf> (consultado em 30/12/2010).

Jordán, Javier. 2006. El modus operandi del nuevo yihadismo: "Defectos" y "virtudes" de las nuevas generaciones de combatientes. Safe Democracy Foundation, <http://spanish.safedemocracy.org/2006/09/18/el-modus-operandi-del-nuevo-yihadismo/> (consultado em 30/11/2010).

_____. 2009 a. Procesos de radicalización yihadista en España. Análisis sociopolítico en tres niveles. Revista de Psicología Social, vol. 24, n.º 2, pp. 197-216, <http://www.ugr.es/~ijordan/publicaciones/radicalizacion.pdf> (consultado em 01/02/2011).

_____. 2009 b. El terrorismo yihadista en España: Evolución después del 11-M. Real Instituto Elcano. Documento de Trabajo 7/2009, 06 de Fevereiro,

http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/terrorismo+internacional/dt7-2009 (consultado em 01/11/2010).

Leal, Luís Sousa. 2007. Terrorismo. *Jornal Defesa e Relações Internacionais*, 15 de Janeiro, http://www.jornaldefesa.com.pt/opiniao_v.asp?id=388 (consultado em 31/03/2011).

Leiken, Robert S. 2005. Europe's mujahideen: Where mass immigration meets global terrorism. Center for Immigration Studies. Abril, <http://www.cis.org/articles/2005/back405.html> (consultado em 30/11/2010).

Lia, Brynjar. 2007. Al-Suri's doctrines for decentralized jihadi training – Part 1. *Terrorism Monitor*, Vol. V, n.º 1, 18 de Janeiro, [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=1001](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=1001) (consultado em 02/04/2011).

Marret, Jean-Luc. 2006. Radicalisations et recrutements de l'islamisme radical dans l'UE. Les prisons. Fondation pour la Recherche Stratégique, <http://www.frstrategie.org/barreFRS/publications/notes/20060114.pdf> (consultado em 28/12/2010).

MEMRI. 2011. "Article on Muslim Brotherhood Website: Implement Shari'a in phases". MEMRI Special Dispatch, n.º 3969. 5 de Julho, <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/5432.htm> (consultado em 26/07/2011).

Middle East Quarterly. 1999. We will dominate you. Volume VI, n.º 4, <http://www.meforum.org/448/we-will-dominate-you> (consultado em 21/01/2011).

Moniquet, Claude. 2005. The radicalisation of Muslim youth in Europe: The reality and the scale of the threat. Testemunho perante a Comissão de Relações Internacionais da Casa dos Representantes dos Estados Unidos da América, <http://www.agentura.ru/english/experts/euroislamism/> (consultado em 31/11/2010).

Neumann, Peter R. e Brooke Rogers. 2007. Recruitment and mobilisation for the islamist militant movement in Europe. King's College London, http://ec.europa.eu/home-affairs/doc_centre/terrorism/docs/ec_radicalisation_study_on_mobilisation_tactics_en.pdf (consultado em 28/11/2010).

Neumann, Peter R.. 2010. Prisons and terrorism: Radicalisation and deradicalisation in 15 Countries. International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence: King's College London. <http://www.icsr.info/publications/papers/1277699166PrisonsandTerrorismRadicalisationandDeradicalisationin15Countries.pdf> (consultado em 28/11/2010).

- Noivo, Diogo. 2010. Jihadism in Portugal: Grasping a nebulous reality. Real Instituto Elcano, ARI n.º 113/2010, Julho, http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_eng/Content?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_in/zonas_in/ari113-2010 (consultado em 28/10/2010).
- Noivo, Diogo e João Domingues. 2009. Combating complacency: The international islamist threat and portuguese policy. Instituto Português de Relações Internacionais e Segurança, Viewpoints, n.º 2, Julho, <http://www.ipris.org/?menu=16&itemId=7> (consultado em 31/11/2010).
- Ongering, Lidewijde. 2007. 'Homegrown terrorism and radicalisation in the Netherlands: Experiences, explanations and approaches'. Testimony to the U.S. Senate Homeland Security and Governmental Affairs Committee, <http://www.investigativeproject.org/documents/testimony/292.pdf> (consultado em 20/04/2011).
- Paz, Reuven. 2002 a. Global jihad and the european arena. Presentation in the International conference on Intelligence and Terrorism. Priverno, Itália. 15 a 18 de Maio, www.e-prism.org/.../Global%20Jihad%20and%20the%20European%20Arena.doc (consultado em 20/04/2011).
- _____. 2002 b. Middle East islamism in the european arena. Middle East Review of International Affairs. Vol. 6, n.º 3. Setembro, <http://meria.idc.ac.il/journal/2002/issue3/jv6n3a6.html> (consultado em 20/04/2011).
- _____. 2005. The Non-Territorial Islamic States in Europe. Project for the Research of Islamist Movements. 30 de Novembro, <http://gloria.idc.ac.il/index.asp?pname=submenus/articles/index.asp> (consultado em 20/04/2011).
- Perkowski, Leon J. 2006. Muslim demographics in the European Union: Widening the gap with US foreign policy. Air Command and Staff College: Air University,
- Pipes, Daniel. 2010. The 751 no-go zones of France. Daniel Pipes Blog. 16 de Janeiro, <http://www.danielpipes.org/blog/2006/11/the-751-no-go-zones-of-france> (consultado em 13/03/2011).
- Precht, Thomas. 2007. Home grown terrorism and islamist radicalisation in Europe: From conversion to terrorism. Ministério da Justiça da Dinamarca, http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Forskning_og_dokumentation/Home_grown_terrorism_and_Islamist_radicalisation_in_Europe_-_an_assessment_of_influencing_factors_2_.pdf (consultado em 30/12/2010).

PressEurop. 2010. O multiculturalismo faz parte do passado. PressEurop, 18 de Outubro, <http://www.presseurop.eu/pt/content/article/363801-o-multiculturalismo-faz-parte-do-passado>, (consultado em 20/02/2011).

Raposo, Henrique. s/d. O islamismo nas sociedades europeias os mitos da «comunidade muçulmana», do «diálogo de civilizações» e do «islão moderado», <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/ri/n22/n22a06.pdf> (consultado em 30/04/2011).

Reinares, Fernando. 2007. Cuál es la amenaza del terrorismo yihadista para España. Real Instituto Elcano. ARI nº 33/2007, de 8 de Março, http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/programas/terrorismo+global/publicaciones/publ-amenaza+espana/ari+33-2007 (consultado em 30/12/2010).

Roy, Olivier. 2003. EuroIslam: the jihad within?. The National Interest. Spring, http://findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_2003_Spring/ai_99377576 (consultado em 30/04/2011).

Ross, Daveed e Laura Grossman. 2009. Homegrown terrorists in the U.S. and U.K.: An empirical study of the radicalization process. Foundation for Defense of Democracies. 27 de Abril, http://www.defenddemocracy.org/index.php?option=com_content&task=view&id=11785395&Itemid=105 (consultado em 30/12/2010).

Sageman, Marc. 2007. Radicalisation of global islamist terrorists. Testimony to the U.S. Senate Homeland Security and Governmental Affairs Committee, http://hsgac.senate.gov/public/index.cfm?FuseAction=Hearings.Hearing&Hearing_ID=9c8ef805-75c8-48c2-810d-d778af31cca6 (consultado em 22/04/2011).

Salo, Thomas A. 2010. Eurabia: Strategic implications for the United States. U.S. Army War College. 30 de Março. <http://www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?Location=U2&doc=GetTRDoc.pdf&AD=ADA520029> (consultado em 30/04/2011).

Sampaio, Fernando G. 2001. O choque das civilizações. As consequências desta Ideologia nas disputas de poder no séc. XXI. Escola Superior de Geopolítica e Estratégia. Texto para debate em 30/08/2001, <http://www.aeflup.com/ficheiros/Historia%20das%20Rela%20es%20Internacionais%20-%207%20Parte%201.pdf> (consultado em 09/03/2011).

Sarkozy, Nicolas. 2011 a. Les vœux du Président aux autorités religieuses - Discours de M. Le Président de La République. Palácio do Eliseu, 7 de Janeiro,

<http://www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2011/les-voeux-du-president-aux-autorites-religieuses.10366.html> (consultado em 25/02/2011).

_____. 2011(b). Le multiculturalisme, "un échec". AFP/Le Figaro, 10 de Fevereiro, <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/02/10/97001-20110210FILWWW00731-sarkozy-le-multiculturalisme-un-echec.php> (consultado 17/03/2011).

Savage, Timothy M. 2004. Europe and Islam: Crescent waxing, cultures clashing. The Washington Quaterly, Vol. 27, n.º 3, Summer, http://www.twq.com/04summer/docs/04summer_savage.pdf (consultado em 28/03/2011).

Scheuer, Michael. 2006. Al-Qaeda's tactical doctrine for the long war. Terrorism Focus. Vol. 3, n.º 10, http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=704&tx_ttnews%5BbackPid%5D=239&no_cache=1 (consultado em 28/03/2011).

_____. 2007. The Al-Qaeda 'caravan' visits Algiers. Asia Times Online (Hong-Kong), http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/ID13Ak01.html (consultado em 28/11/2010).

Schweitzer, Yoram. 2000. Suicide terrorism: Development & characteristics. International Institute for Counter-Terrorism, 21 de Abril, <http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/42/Default.aspx> (consultado em 03/04/2011).

Silber, Mitchell D. e Arvin Bhatt. 2007. Radicalization in the West: The homegrown threat. New York Police Department Intelligence Division, http://www.nypdshield.org/public/SiteFiles/documents/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf (consultado em 20/04/2011).

Simcox, Robin, Hannah Stuart e Houriya Ahmed. 2010. Islamist terrorism: The british connections. The Centre for Social Cohesion. 5 de Junho, http://www.socialcohesion.co.uk/uploads/1278089320islamist_terrorism_preview.pdf (consultado em 30/01/2011).

Solzhenitsyn, Alexander. 1978. A world split apart. Text Addressed at Harvard Class Day Afternoon Exercises. 8 de Junho, <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/harvard1978.html> (consultado em 30/01/2011).

Soriano, Manuel R. Torres. 2008. Las menciones a España en la propaganda yihadista (v.1). Athena Assessments, n.º 10/08, 10 de Novembro, <http://www.upo.es/personal/mrtorsor/PUBLICACIONES/ANALISIS/a10.2008.pdf> (consultado em 30/11/2010).

Spalek, Basia e Salah El-Hassan. Religion in prison: Conversion to Islam. Institute of Applied Social Studies: University of Birmingham, <http://www.hmprisonservice.gov.uk/resourcecentre/prisonservicejournal/index.asp?id=4864,3124,11,3148,0,0> (consultado em 30/11/2010).

Stemmann, Juan José Escobar. 2006. Middle East salafism's influence and radicalization of Muslim communities in Europe. Middle East Review of International Affairs, vol. 10, n.º 3, Setembro, http://www.e-prism.org/images/MIDDLE_EAST_SALAFISM_-_1-9-06.pdf (consultado em 30/01/2011).

Stewart, Scott. 2010. Jihadism in 2010: The threat continues. Stratfor, Texas, http://www.stratfor.com/weekly/20100106_jihadism_2010_threat_continues?utm_source=SWeekly&utm_medium=email&utm_campaign=100106&utm_content=SecTitle (consultado em 09/04/2011).

Stewart, Scott e Fred Burton. 2009. Lone wolf lessons. Stratfor, Texas, http://www.stratfor.com/weekly/20090603_lone_wolf_lessons (consultado em 27/04/2011).

Teixeira, Nuno Severiano. 2003. A guerra-rede. Instituto Português de Relações Internacionais. 26 de Novembro, <http://www.ipri.pt/investigadores/artigo.php?idi=9&ida=54> (consultado em 08/04/2011).

The Middle East Media Research Institute. 2006. Libyan leader Mu'ammarr Al-Qadhafi on Al-Jazeera. Special Dispatch n.º 1152, 02 de Maio, <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1676.htm> (consultado 12/02/2011).

The National Terror Alert. Homeland Security National Terror Alert. 2008. One man terror cell. The new face of al Qaeda, <http://www.nationalterroralert.com/updates/2008/08/16/one-man-terror-cell-the-new-face-of-al-qaeda/> (consultado em 08/04/2011).

The Pew Research Center's Global Attitudes Project. 2010. Widespread support for banning full islamic veil in Western Europe. Most Americans Disapprove. 8 de Julho, <http://pewresearch.org/pubs/1658/widespread-support-for-banning-full-islamic-veil-western-europe-not-in-america> (consultado em 26/05/2011).

The Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. 2011. The future of the global muslim population, <http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx> (consultado em 19/02/2011).

- Vegar, José. 2008. A célula e as fronteiras. Circulação e posse de informação no terrorismo jihadista, no crime organizado contemporâneo e na investigação de segurança. Centro de Investigação e Estudos de Sociologia e-Working Paper, n.º 49/2008, <http://repositorio-iul.iscte.pt/handle/10071/721> (consultado em 03/07/2011).
- Yitzhak, Eduard. 2008. Islamikazes. Grupo de Estudios Estratégicos. 1 de Abril, http://www.gees.org/articulos/islamikazes_5311 (consultado em 30/01/2011).
- Waldmann, Peter K.. 2010. Radicalización en la diáspora: Por qué Musulmanes en Occidente atentan contra sus países de acogida. Real Instituto Elcano. Documento de Trabajo 9/2010, http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/cf7607804242a6979bb9fb8b6be8b54b/DT9-2010_Waldman_radicalizacion_diaspora_musulmanes_occidente_acogida.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=cf7607804242a6979bb9fb8b6be8b54b (consultado em 31/03/2011).
- Wharton, Barrie. 2006. From London to Lisbon: Perspectives on the role of Muslims in 21st century in Europe. International Research Network on Muslims in Lusophone Spaces. Mel-lecture n.º1, <http://www.mel-net.ics.ul.pt/pdf/BarrieWharton.pdf> (consultado em 14/03/2011).
- Zaidi, Supna. 2008. Lawful islamism's greatest attack yet. The OIC resolution against defaming religion. Muslim World Today. 10 de Outubro, <http://www.islamist-watch.org/article/958> (consultado em 22/05/2011).